ترجمة
مبرّوك المنّاعي

محمد عبد السلام

الموت في الشعر العربي

مراجعة

حمّادي صمّود







محمد عبد السلام

الموت في الشعر العربي



محمد عبد السلام

الموت في الشعر العربي

من الأصول إلى نهاية القرن IIIهـ/IXم

ترجمة

مبروك المنّاعي

مراجعة

حمادي صمّود





الموت في الشعر العربي
من الأصول إلى نهاية القرن IIIهـ/IXم

Mohamed Abdesselem

Le thème de la mort dans la poésie arab

تأليف: محمد عبد السلام

ترجمة: مبروك المناعي

عدد الصفحات: 452

قياس الصفحة: 24X17 سم

تاريخ الطبعة: 2017م

رقم الطبعة: الأولى

التصنيف الموضوعي: 811

الترقيم الدولي: 978-614-8030-33-8



مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث
المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com
www.mominoun.com

وزارة
الشؤون الثقافية
معهد تونس للترجمة
37، شارع الحرية - 1002 - تونس
هاتف: 71833153 216+
71833179 216+
فاكس: 71833073 216+
Email: tarjamah@itrat.nat.tn
www.itrat.nat.tn

مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع
لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 6306-113
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com
www.mominoun.com





كلمة المترجم

هذا كتاب جليل القدر عميم النّفع، وهو في الأصل بحث متقصّ معمّق أنجزه المرحوم الأستاذ محمّد عبد السلام (ت 2008) أطروحة لدكتوراه الدولة بإشراف المستشرق الفرنسيّ الكبير ريجيس بلا شير ونوقش بجامعة السربون الجديدة سنة 1971، ثمّ نشرته كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس سنة 1977.

وهو يتناول بالدرس المتأنّي المتمعّن موضوعا بارزا جدّا يشكّل قطبا تدور عليه رحى الفكر والفنّ عامّة ورحى الشعر خاصّة، في جميع الثقافات البشريّة؛ وهو الموت...

وممّا هو معلوم أنّ الموت عجيبة العجائب وأنّه المصدر الأساسيّ للرّعب البشريّ الأكبر والباعث الأوّل للقلق النّفسيّ- الوجودي الذي عانى منه الإنسان، ولا يزال، في كلّ زمان ومكان. وممّا هو معلوم أيضا أنّ الموت يَمْثُلُ في خلفيّة العمل الإبداعي ويكمن في خلفية الحدث الشعريّ، وأنّ له في الشعر العربيّ القديم على كلّ حال مكانة، وأيّ مكانة. كما أنّ الشعر العربي القديم قد أحدث على نواة هذا الموضوع تنويعة من أكثر التنويعات غنًى وطرافة.

ومن أبرز مظاهر هذه التنويعة وأدلّها على الشعريّة العربيّة – في تقديرنا- أن يستحضر الشاعر يوم موته ويرثي نفسه ويتخيّل مآل ماله وزوجته وأشيائه الحميمة، بل مآل العالم كلّه.... بعده. ومن مظاهرها

أيضا تجسيمه للروح وربطه بين النّفْس والنّفَس وجعله للموت ألوانا وتقسيمه الموتى في القبور إلى سعداء وتعساء وتصوّره للبطولة على أنّها اقتحام الموت ومبادرته بدل انتظاره وترقّبه.

وقد أوضح بحث محمّد عبد السلام هذا أهميّة الموت باعثا للشّعر وبيّن حجمه موضوعا له ومكانته من الشعر العربيّ (من الأصول إلى ما بعد العصر العباسيّ الأوّل) ودرس أبرز تجليّاته الغرضيّة فيه وحلّل أساليب التعبير عنه بتوضيح شعريّته على مستوى المعجم والبناء والتخييل والدلالة، بما كشف القناع عن أهمّ تصوّرات العرب للموت -قبل الإسلام وبعده – وعمّا لابسها وداخلها من تصوّرات الشعوب التي اعتنقت الإسلام واندمجت في العروبة بدءا من القرن الهجريّ الأوّل وتمثّلاتها المستقاة من الديانات التوحيديّة وغيرها، وحدّد نظرة الإنسان العربي إلى الحياة وسلوكه فيها انطلاقا من موقفه من الموت، وأطال الوقوف لدى المرثية والزهديّة وقصيدة التعزية بشكل خاصّ.

وقد أفضى هذا البحث أيضا إلى اكتشاف مظاهر باهرة من إنشائيّة شعر الموت وبيّن أهميّة هذا الموضوع في إلهام الشعراء الشعرَ الشجيَّ الجيّدَ، وحلّل جزئيّات الظّاهرة وتفاصيلها الدقيقة (تأمّل الإنسان في حقيقة الموت، في غيره وفي نفسه، لاسيما في المراثي والزهديّات، وفي شموله وحتميّته وفي برنامج الموت الواقع في الحيّ منذ الولادة وجريانه في عمره عبر مختلف المراحل، وتعابير دبيب البلى في الجسد البشريّ، ولاسيما الشيب والهرم، ثمّ المصرع وعلاج السكرات والهمود، ثمّ النعيّ والجزع ثمّ التصديق ثمّ تجهيز الميّت وحيثيات العناية به وتعهّد الجثّة بالتطهير والتعطير والترجيل

والتكفين، وإعداد القبر وجزئيّات الدفن وممارسات التفجّع والتأبين والحداد وطقوسه...).

وحلّل، إلى هذا كلّه، ما يهمّ الأديب ودارس الأدب والشعر خاصّة من تحوّل الموت إلى مجال بارز من مجالات الفنّ، ومصدر هامّ من مصادر الإلهام وميدان فذّ طريف من ميادين الإبداع الشعريّ، وبيّن كيف يدخل الشعر المقابر وكيف يخرج من القبور، واصفا أحوال الموتى ومآل الأجساد إلى التردّي والتآكل والتلاشي، مُخبرا الأحياءَ -إخباره الخاصّ- ناقلا إليهم أراجيفه بوصايا الموتى لهم ونصائحهم بأفضل طريقة في «الحياة»، تصلح لوصفة موت جيّد.. وبيّن عبقريّة الشاعر العربي في توقّع موته الخاصّ وفي تصوّر مسلسله ومخطّط وقوعه، وفي تصوّر الدنيا بعده على ما أسلفنا...

ولقد دفعتنا إلى ترجمة هذا البحث القيّم دوافع أبرزها – عدا ما هو ذاتي – أنّه ظلّ – بالرغم من أهميّته البالغة وحاجة الطلاّب والباحثين إليه – محدود التداول لا يعرفه إلاّ المتخصّصون الذين يتقنون اللّغة الفرنسيّة، من التونسيين بالخصوص، لاسيما في ظلّ ضعف توزيع المنشورات الجامعيّة وقلّة ترويجها على نطاق واسع.

ولهذا ارتأينا أنّ نقله إلى العربيّة من شأنه أن يتيح فرصة نشره في جميع الأقطار العربيّة وأن يمكّن كل القرّاء – عربا ومستعربين – من الاطّلاع عليه والإفادة منه، ممّا نرجو معه أن تبعث فيه –وفي مؤلّفه- روح جديدة ذلك أنّ «ذكر الفتى عمره الثاني».

أمّا عملنا نحن في ترجمة هذا البحث القيّم فقد أمتعَنا فيه بالخصوص شعور الرضى النّاجم عن القيام بالواجب تجاه أستاذنا وتجاه ثقافتنا العربيّة، وأرهقَنا فيه بالخصوص إرجاع الكثرة من

شواهد الشعر- وبعضها من الشوارد التي تضنّ بها القلّة عندما يتعلّق الأمر بالشعراء المغمورين وتحجبها الكثرة عندما يتعلّق الأمر بالشعراء المشهورين – إلى أصلها العربي.

وأملنا أن يجد القارئ العربيّ في هذا العمل بعض ما قد يجدي ويفيد.

والله وليّ التوفيق

مبروك المنّاعي

إلى روح والديَّ

توطئة

[15]شغل موضوع الموت، من الشعر العربيّ القديم، مكانة مميَّزة. ولئن كان من المؤكّد أنّ التفكير في الموت لم يتطوّر ولم يتّسع كي يشكّل الموضوع المركزيّ لبعض القصائد، كالزهديّات على سبيل المثال[1]، إلاّ خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد)، فقد سبق أن حظي هذا الموضوع بمنزلة هامّة في أقدم المقاطع الشعريّة التي وصلت إلينا. أَوَليست المرثية (أو بكاء الأموات) من أقدم أغراض الشعر العربيّ؟ وهي غرض قيل إنّ «استيحاءه يضرب بجذوره في أعمق أعماق الوثنيّة العربيّة»[2].. لقد كان من الطبيعي أن يذكر الموتَ الشعراءُ، وخصوصًا الشواعرُ، في إطار هذا «الغرض» أوّلاً وأن يعبّروا عن العواطف التي يُثيرها فيهم ضمن صيغ رتيبة حقًّا ولكنّها دالة. غير أنّ الرثاء لم يكن «الغرض» الوحيد الذي ذكر فيه الشاعرُ العربي الموت، وإنّما ذكره في أناشيده في الحرب وفي أشعاره الخمريّة والغزليّة وفي القصائد التي فخر فيها بنفسه بل حتّى في مدائحه وأهاجيه، ثمّ كان واحدًا من المواضيع الأساسيّة لشعر الحكمة.

1- انظر الفصل العاشر في ما يلي من هذا البحث.

2- ر. بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي)، 426/II.

وإنّ تنوّع السياقات التي ذكر فيها الشاعر العربيّ الموت وتواتر هذا الذكر يبرزان إلى أيّ حدٍّ كان هذا المشكل يشغل باله.

بيد أنّ الشعراء العرب لم يذكروا الموت لكي يشرحوا أعجوبته، ويبدو لنا أنّهم، في هذا، قد كانوا [16] مؤمنين بالمعتقدات التي كانت سائدة في بيئتهم. ولهذا فإنّ تفكيرهم في الموت قد اتّجه نحو اعتبارات أخلاقيّة بدل أن يتّجه نحو اعتبارات ما ورائيّة.

وإنّ ما حمل الشاعر العربيّ فيما قبل الإسلام على أن يتحدّث عن حتميّة الموت إنّما هو رغبته في تبرير أفعاله وفي أن يعطي لحياته معنًى[1].

وقد وسّع شعراء الفترة الإسلاميّة، ولاسيما شعراء القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد)، هذا التفكير الأخلاقيّ، وكان موضوع الموت عندهم أيضا الموضوع المركزيّ لهذا التفكير[2].

ولهذا فنحن مدعوّون، فيما نحن ندرس تطوّر موضوع الموت في الشعر العربيّ من منتصف القرن الخامس حتّى آخر القرن التاسع الميلاديّ، إلى أن نحدّد أوّلاً متصوَّر الموت عند العرب في فترة الجاهليّة وتأثيراته في اختياراتهم الأخلاقيّة وإلى أن نسلّط الضّوء على التغييرات -العميقة أو البسيطة- التي تعرّض لها مثل هذا المتصوّر عبر تاريخ موسوم بتحوّلات جذريّة كثيرة، دينيّة واجتماعيّة وثقافيّة.

وسنتولّى، تبعًا لهذا، تفحّص المعتقدات والطقوس العربيّة في فترة ما قبل الإسلام وتأويلها، كما سنحدّد أيضًا درجة تسرّب المعتقدات

1- انظر الفصلين II وIII في ما يتلو.
2- انظر في ما يلي ص 191 وما بعدها وص 375 وما بعدها.

التوحيديّة إلى البيئة العربيّة في هذه الفترة، ثمّ سنعمد بعد ذلك إلى تتبّع مسار التصوّرات الجديدة النّاجمة عن الحدَث الإسلامي وإلى قيس مدى قدرة المثَل الأعلى الجاهليّ على الصّمود للدّين الجديد من خلال استمرار بعض المعتقدات القديمة، ثمّ نمضي في الأخير – عبر دراسة القرنين الثاني والثالث للهجرة- إلى التساؤل عن المؤثّرات غير العربيّة.

غير أنّ هذه المشاكل هي مشاكل تاريخ دينيّ ودراستنا إنّما هي دراسة من النوع الأدبيّ أوّلاً، وإذا ما ذكرنا هذه المسائل فليس ذلك كي نأتي لها بأجوبة طريفة وإنّما كي يتسنّى لنا تأويل الموضوعات التي نحلّلها على أدقّ وجه ممكن. فكيف يمكن فهم الصّياغات الطريفة للموضوع الشعريّ المدروس من غير معرفة معمّقة بالمبادئ الأساسيّة للجاهليّة العربيّة؟ وكيف يمكن فهم مختلف محاولات تجديدها من غير دراسة مسبقة [17] للعوامل الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي جعلت مثل هذه الأعمال ممكنة بل حتميّة؟

إنّ تطوّر موضوع شعريّ مثل موضوع الموت أمر وثيق الصلة بتطوّر المعتقدات والأفكار إلى حدّ يستحيل معه الحديث عن أحدهما بمعزل عن الآخر.

ومن ثمّ فلا عجب أن يفسح عملٌ يتناول بالدرس مثل هذا الموضوع مجالاً فسيحًا للنظر في مثل هذه المسائل، دون أن يتمّ تصوّره على شاكلة بحث في التاريخ الدينيّ.

ولمّا كانت هذه المسائل مقدّمات لابُدّ منها لحديث جوهريّ يقع خارج دائرتها، فإنّها لن تكون في الغالب سوى خلاصات سريعة مؤلّفة انطلاقًا من أعمال سابقة، ولن يتمّ فيها الإدلاء بفرضيّات شخصيّة إلاّ في الحالات التي تبدو فيها مثل هذه الطريقة ضروريّة.

واختصارًا نقول إنّ هذا الكتاب، لمّا كان يدرس «موضوع الموت في الشعر العربيّ إلى نهاية القرن IIIهـ/9م» – لا فكرة الموت خلال نفس الفترة- فهو ليس متصوّرًا على شاكلة بحث في التاريخ الديني.

وهو ليس متصوّرًا أيضا على شاكلة بحث في التاريخ الأدبيّ، على الأقلّ بالمعنى الكلاسيكيّ للكلمة.

لن نتحدّث إذن عن نشاط العرب الشعريّ خلال الفترة المعنيّة إلاّ عرضًا، ولن نذكّر بحياة الشعراء الذين نحيل عليهم وآثارهم الشعريّة إلاّ في الهوامش، وستُجمع القصائد المدروسة بحسب تقاربها الغرضيّ وفائدتها في الحكم الدقيق على الموضوع، وهذا بصرف النظر عن شخصيّات مؤلّفيها وعن الخصائص العامّة لآثارهم، وأخيرًا فإنّ الفوارق التمييزيّة، وهي أغلى ما يتمسّك به مؤرّخو الأدب العربيّ، لن تُحترم (في هذا البحث) إلاّ متى دعمها التحليل الداخليّ للنصوص.

ولمّا كان الهدف من هذه الدراسة هو تتبّع تاريخ – بل قل مغامرة – موضوع شعريّ محدَّد، منظوراً إليه في واقعه النّوعيّ، وتحليل المسار المعقّد لتطوّره فإنّ فحص النصوص التي تتعلّق بهذا الموضوع هو الذي يحدّد محاور الاهتمام فيه ومخطّطه على السواء، [18] ولن تكون هذه المحاور محاورَ مؤلَّف تقليديّ في تاريخ الأدب[1].

1- لقد أفردنا مثلاً تحليلاً خاصًا للنظر في القصائد التي اعتنت بموضوع الموت ونُسبت إلى شعراء معاصرين للرسول (ص) ممّن أسلموا (أنظر الفصل V فيما يلي من البحث) والحال أنّ التمييز الذي تمّ – على هذا الأساس- بين آثار هؤلاء الشعراء وآثار سابقيهم المباشرين مرفوض غالبًا، رفضًا له ما يبرّره والحقّ يقال، من قبل مؤرّخي الأدب العربي. وقد بدا لنا هذا التمييز ضروريًا – رغم ذلك – لدراسة هذا الموضوع الخاصّ.

بعد أن حدّدنا وجهتنا في البحث يبدو لنا أنّه من الضّروريّ أن نستعرض هنا البعض من المشاكل المنهجيّة التي واجهناها وأن نشير إلى الحلول التي تبنّيناها إزاءها.

نتج المشكل الأوّل عن صياغة موضوع بحثنا في حدّ ذاته، فقد اصطدمنا – نتيجة اختيارنا دراسة «موضوع (أو معنى) شعريّ» عوض دراسة «غرض شعريّ» بصعوبة عزل هذا الموضوع عن سائر الموضوعات المحيطة به.

ذلك أنّ القصيدة العربيّة في العصر الكلاسيكيّ لم تكن تتحدّد بواسطة الموضوعات التي تصوغها بقدر ما كانت تتحدّد بواسطة المقصد الذي تتّبعه عبر صياغتها لتلك الموضوعات، ولم تكن تتحدّد بمحتواها بقدر ما كانت تتحدّد بوقعها. ولهذا فإنّ اللّفظ العربي الذي تمّ اختياره للدّلالة على معنى «النّوع» الشعريّ هو لفظ «الغرض» الذي يدلّ معناه الاشتقاقيّ على الهدف واتّساعًا على الغاية. فالقصيدة العربيّة تتألّف في حقيقة الأمر من جملة من الموضوعات المتتابعة «تستمدّ قيمتها من تسلسلها»[1]. والموضوع (أو المعنى الشعريّ) نفسه يمكن أن يُضمّن في سياقين مختلفين جدًا بل (قلْ) متضاربين تمامًا[2]. أفلا يكون عزل أحد المواضيع عن المجموع الموضوعاتيّ الذي يندرج فيه، حينئذ، مصدرًا من مصادر الخطإ؟ إنّنا سنتولّى التذكير بالسياق الغرضيّ للمقاطع الشعريّة التي

أمّا في الفصول VII وVIII وIX من بحثنا فقد جمّعنا – على أساس المظهر الغرضي المراد دراسته- نصوصًا مستقاة من آثار ثلاثة أجيال متتابعة من الشعراء (ق I هـ/VIIم وق II هـ/VIII م) والغاية من هذا هي تسليط الضوء على الاستمراريّة التي يتميّز بها الموضوع الذي يشغلنا أمره (انظر في ما يلي: الفصل IV ص ص.127 – 159)

1- بلاشير: «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) 388/II.

2- انظر في ما يلي ص 300 وما بعدها

نوردها، كلّما أمكن ذلك وكان ضروريًا، من أجل أن نحتفظ لهذه المقاطع بوقعها. ذلك أنّ إضاءة السياق هذه هي التي تمنحها في الغالب تمام دلالتها.

[19] وينتج عن هذه البنية الخاصّة للقصيدة الكلاسيكيّة العربيّة أيضًا أنّ الموت يُذكر في سياقات مختلفة وفي صياغات شتّى لا يسمح لنا بالجمع بينها إلاّ موضوعها المشترك. وهي إمّا مقاطع مطوّلة نسبيًا يتحدّث فيها الشاعر عن صروف الدهر وحتميّة الموت، أو مقاطع غنائيّة يعبّر فيها عن ألمه، أو لوحات سريعة ولكن محسوسة يصف فيها القبر والجثث المتروكة فرائس للّطيور الجوارح أو بكاء النسوة... أو أخيرًا صور وتشابيه أو صيغ استعطاف بسيطة يعطينا بواسطتها فكرة، دون علم منه تقريبًا، عن معتقدات بيئته وطقوسها.

بيد أنّ هذه العناصر الموضوعاتيّة قد بدت لنا-لاسيما في ما يتعلّق بالفترة السابقة للإسلام – أساسيّة بالنّسبة إلى بحثنا. ولهذا جمعنا كلّ هذه المقاطع مهما كانت أهمّيتها، بل ينبغي أن نؤكّد فعلاً أنّنا لم نعثر دائمًا على أهمّ الملاحظات في أطول المقاطع.

وهكذا فإنّ الذي نعنيه بـ«موضوع الموت» إنّما هو في واقع الأمر هذا المجموع الخاصّ من العناصر الموضوعاتيّة الذي له علاقة بالموت والذي «قد يتمثّل، بحسب الحالات، في فكرة أو صورة أو تشبيه أو حتّى في قالب تعبيريّ جامد»[1].

ومن أجل وضوح العرض لن نستخدم لفظ «موضوع» إلاّ «للموضوع – الفكرة» سواء تعلّق الأمر بموضوع الموت العامّ أو

1- هذا التعريف «للموضوع» مستوحى من التعريف الذي قدّمه ريجيس بلاشير في مقاله:

«Les Principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas», AJEO de la facultés des lettres de l'Université. d'Alger p. 85 (1939-1941)

بموضوع أدقّ كحتميّة الموت أو غفلة الإنسان أمام مصيره. ونستخدم عبارة «التنويعة الموضوعاتيّة» للدّلالة على مقطع مخصّص لأحد مظاهر هذه الموضوعات، وعبارة «العنصر الموضوعاتيّ (المعنويّ)» للدّلالة على نقطة محدّدة من هذه التنويعات.

وينبغي أن نلاحظ أخيرًا أنّ درجة التطوّر في تصوّر الموت إنّما تتجلّى غالبًا في تغيّر اللفظ المستخدم، عبر بعض القصائد، أكثر ممّا تتجلّى في جدّة الفكرة المعبَّر عنها. ولهذا فقد بدا لنا من المفيد أن نكمّل، في بعض الفصول، الدراسة الموضوعاتيّة في معناها الدقيق بتحليل للمعجم المستخدم من قبل الشعراء للدّلالة على الموت أو لنعت الموت.

[20] المشكلة الثانية التي اعترضتنا – كما اعترضت كلّ من تصدّوا لدراسة الشعر العربيّ القديم قبلنا[1] – هي مشكلة أصالة النصوص المنسوبة إلى شعراء هذا العصر وقيمتها التمثيليّة. ذلك أنّ النصوص الشعريّة العائدة إلى ذلك العصر قد وصلت إلينا على هيئة «دواوين»[2] أو اختيارات قُنّنت معاييرها في القرن III هـ/IX م بل ربّما بعد ذلك. وقد سبق لها أن تنوقلت أمدًا طويلاً نسبيًا عن طريق المشافهة.

ومثل هذه الطريقة في الرواية، إضافة إلى عدد آخر من العوامل السياسيّة والاجتماعيّة – غالبًا ما وقع التعرّض إليها في الدراسات

1- نقول الشعر القديم، لا شعر ما قبل الإسلام أو الشعر «الجاهلي» لأنّ بعض الآثار العائدة إلى القرن II هـ/VIIم تطرح على مؤرّخي الأدب مشاكل من نفس القبيل: انظر عبد المنعم الزبيدي: «أبو العتاهية» ص ص 60-63، وللمؤلّف نفسه: «زهديات» أبي نواس (المقدّمة)، غير أنّ هذه المشاكل تُطرح بالخصوص عند دراسة الشعر «الجاهلي»: انظر ر.بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) 166/I حيث توجد – فضلاً عن عرض مفصّل – قائمة بالمراجع ضافية.

2- منتخب يجمع جملة الأعمال الشعرية لشاعر مّا وأحيانًا لشعراء ينتمون إلى نفس القبيلة.

التي خُصّصت لهذه المسألة[1] بما يُغني عن العودة إليها – كان من نتائجها حينئذ لا ضياع قسم كبير من الشعر القديم فحسب، وإنّما أخطاء كثيرة في نسبة الأشعار. ثمّ إنّ هذه العوامل قد سمحت لبعض الرواة من ذوي الحظّ القليل من الثقة أن يضعوا في «الدواوين» المنسوبة إلى شعراء قدامى أشعارًا منحولة تفتقر إلى المهارة أحيانًا.

ولمّا كانت هذه المشاكل قد سبق أن نوقشت مطوّلاً فليس من نيّتنا أن نعيد إثارتها من جديد، وإنّما نودّ أن نشير ببساطة إلى الصعوبات المنهجيّة التي تنجم عنها وإلى الحلول التي نتبنّاها إزاءها. ونلاحظ أوّلاً، في ما يتعلق بدراستنا، أنّ بعض مظاهر هذه المشكلة ثانويّة، وذلك باعتبار أنّ آثار استخدام النصوص المشكوك فيها يمكن أن تُعدَّ ضئيلة. وينطبق هذا مثلاً على مسألة عدم دقّة النّسبة في الحالات التي لا تؤدّي فيها إلى سوء تأريخ للمقطوعات الشعريّة المعنيّة بالأمر. ذلك أنّه من الأمور الثانويّة في دراستنا أن نعلم ما إذا كان ينبغي أن يُنسب هذا المقتطف الشعري أو ذاك إلى عنترة **[21]** أو إلى بشر بن أبي خازم[2] إذ أنّ الشاعرين قد عاشا في نفس العصر ومثّلا نفس التيّار الأدبيّ، بينما تُعدّ نسبة قول شعريّ لأبي العتاهية[3] إلى عليّ بن أبي طالب[4] أكثر إحراجًا لأنّها يمكن أن تتسبّب في خطإ يتعلّق بالتأريخ للنّصوص وأن تؤدّي من ثمّ إلى استنتاجات

1- انظر خاصّة: طه حسين «في الأدب الجاهلي»، وهي دراسة ينبغي أن تُنسَّب استنتاجاتها، بل يجب أن تُصلح في ضوء نتائج أعمال أحدث (وراجع الهامش رقم 9 أعلاه).

2- شاعران جاهليّان اهتمّا في أعمالهما بموضوعات متماثلة: انظر في ما يلي ترجمة عنترة ص 71 وترجمة بشر ص 65.

3- شاعر زاهد من ق II هـ/VIII م: انظر الهامش 1 ص 294.

4- رابع خلفاء الإسلام. نُسب إليه ديوان شعر ذو استيحاء حكمي: انظر ما يلي ص 323.

خاطئة. على أنّه قلّ أن لا تمكّن الدراسة الداخليّة للنّصوص الشعريّة من حلّ مثل هذه المشكلة.

وممّا هو ثانويّ بالنسبة إلى دراستنا أيضًا أن نعرف أنّ هذه القصيدة أو تلك هي الأثر الأصيل للشاعر الذي تُنسب إليه أو أنّه في الواقع من عمل منتحل ماهر استطاع أن يحاكي طريقة تفكير وأسلوب تعبير الشاعر الذي نُسبت إليه القصيدة في كلّ شيء: فنحن بعبارة أخرى، عوض أن نتساءل عن أصالة المقاطع الشعريّة المستخدمة، إنّما نتساءل عن قيمتها التمثيليّة[1]. ولهذا فإنّنا لم نُسقط من اهتمامنا سوى «النصوص المنحولة» التي لا قيمة «تمثيليّة» لها[2].

أمّا المشكلة الثّالثة التي اعترضت سبيلنا فهي مشكلة التَأريخ للنّصوص الشعريّة، ذلك أنّه من المؤكّد أنّ غالبيّة النصوص المدروسة بالإمكان إسناد تاريخ لها بحكم نسبتها إلى هذا الشاعر أو ذاك. غير أنّ عددًا من هذه النصوص، ممّا نقله أصحاب المختارات ذُكر من غير أيّ نسبة فأضحى التأريخ له مستحيلاً في الغالب. وفي هذه الحال فإنّ هذا الصنف من النصوص ليس مستخدمًا باعتباره علامة زمنيّة، وهو مصنّف ومدروس في نفس الفصل الذي صُنّف فيه ما يقاربه من النصوص في محتواه وفي أسلوبه.

وثمّة، في الختام نقطة أخيرة ينبغي أن نبرّر ما قمنا به في شأنها، وهي مسألة الحدود الزمنيّة التي ضبطناها لدراستنا. ذلك أنّه يعسر دائمًا أن نميّز، ضمن الحركة [22] المستمرّة لتطوّر مّا، اللّحظة الدقيقة التي تنتهي فيها إحدى حلقاته وتبدأ التي تليها. وقد بدا لنا من الطبيعيّ أن نبتدئ دراستنا من أبعد ما يمكن في الزمن لأنّ معرفة

1- نتبنّى هنا الطريقة التي اختارها بلاشير واستعملها في كتابه «تاريخ الأدب العربي».
2- مثل النصوص المنسوبة إلى السموأل: انظر ما يلي: ص 120.

الصياغات الأصليّة للموضوع المدروس والتصوّر الذي توحي به قد بدا لنا مدخلاً ضروريًا لفهم صياغاته المقبلة ولتدقيق الحكم على تطوّره خلال العصور اللاّحقة.

غير أنّه من المؤسف أنّ أقدم النصوص الشعريّة التي وصلت إلينا لا يرقى إلى ما أبعد من أواخر القرن الخامس الميلاديّ، ممّا قد يعني أنّ ما نُقل إلينا ليس سوى تصوّر «متطوّر». ومن أدقّ المهامّ التي نعتزم القيام بها، في الفصول الأولى من هذا البحث، أن نظفر، في حدود الإمكان، بهذا التصوّر الأصليّ.

وبعد أن حدّدنا منطلق بحثنا، كان علينا أن نحدّد نهايته. وكان اختيار هذا التاريخ الثاني أصعب بسبب تلك الاستمراريّة التي تحدّثنا عنها وبسبب المتطلّبات المتضاربة التي كان موضوع بحثنا يُعرّضنا لها.

ذلك أنّ تنوّع مظاهر الموضوع المدروس وتعقّدها، وكذلك رغبتنا في أن نقدّم أكمل التحاليل الممكنة لها وأدقّها، كانا يحثّاننا على تضييق نطاق الفترة المدروسة. ولكن كان ينبغي علينا، من جهة أخرى، أن نوسّع دراستنا على فترة طويلة بالقدر الذي يمكّننا من توضيح تطوّر الموضوع المدروس، ناهيك أنّ آثار هذا التطوّر الذي يتميّز باستمراريته لا تظهر بوضوح إلاّ ابتداءً من القرن II هـ/VIIIم: إنّ المقاطع الشعريّة المخصّصة لموضوع الموت إنّما اتّسعت وتنوّعت بشكل ملحوظ خلال هذا القرن، وسوف يتولّى شعراء القرن III هـ/IXم مواصلة عمل التنويع هذا الذي بدأه سابقوهم. علمًا بأنّ هذا القرن يبدو، في تاريخ الشعر العربيّ، بمثابة قرن عبور واصلت خلاله التيّارات الشعريّة التي ولدت في القرن II هـ/VIIIم ازدهارها

وبدأ فيه ظهور تيّارات جديدة أعلنت - بما أوحت به من مشاغل فكريّة وجماليّة جديدة وبما عبّرت عنه من حساسية جديدة - عن الاتّجاهات الأساسيّة لمستقبل هذا الشعر[1].

[23] وإنّ الأنساق الفقهيّة والفلسفيّة، سواء الإيمانيّة السنيّة أو العقلانيّة المعتزليّة أو التقويّة الصوفيّة، إنّما تمايزت وتهيكلت وتواجهت خلال هذا القرن أيضًا[2]. ولا يمكن لهذا أن يكون دون أن يحدث أثرًا مّا في الشعراء. وسيكون موضوع الموت واحدًا من أبرز الموضوعات التي كان هذا الأثر فيها أوضح ما يكون، وهو أمر يسيرٌ فهمُه[3].

وأخيرًا فقد شهدت نهاية هذا القرن، وقد اتّسمت بتراجع الخلافة العبّاسيّة، بداية هجرة النشاط الثّقافيّ - وخاصّة النشاط الشعريّ- من مراكز العراق الحضريّة نحو مدن الشام وفارس، وهذه تنقّلات ذات دلالة.

لقد أدّت بنا هذه الاعتبارات جميعها إلى اختيار القرن III هـ/IXم منتهى لدراستنا، فهي بذلك تمتدّ على أربعة قرون من تاريخ هذا الموضوع.

ونظرًا إلى تعدّد المسائل التي يشملها موضوع كهذا وإلى تنوّعها فقد تجنّبنا أن نتوخّى، في تأليف هذا الكتاب مخطّطًا صارمًا أكثر ممّا ينبغي. ولهذا فسيتجلّى لقارئه بمثابة تعاقب من الفصول، المتكاملة فيما بينها بشكل عميق وإنْ بدت متحاذية متجاورة مجرّد تجاور.

1- انظر في ما يلي الفصل XI.

2- انظر، للبحث في جملة هذه المسائل، أعمال H. Laoust ولدراسة التيّار الصّوفي أعمال L.Massignon

وانظر البيبليوغرافيا المفصّلة في: J. Sauvaget: Introduction, pp. 104-105 et 145-148

3- ممّا له دلالته في هذا الصدد أن نلاحظ أنّ الشعر إنّما أصبح في أواخر هذا القرن - مع الحلاّج- في خدمة التصوّف.

هذه البنية، التي بدت لنا بحكم مرونتها أكثر ملاءمة لكلامنا، ستمكّننا من أن نتابع عن كثب حركة تطوّر الرسم البياني للموضوع المدروس، وهي حركة متواصلة ومتموّجة، ومن أن ننوّع، بحسب المسائل المعالجة، التحديدات الزمنيّة وطرائق المقاربة.

وسوف يفضي بنا تحليل هذا الموضوع الشعريّ وتأويل الصياغات المتعاقبة التي صيغ بواسطتها خلال هذه القرون الأربعة إلى أن نطرح على أنفسنا أهمّ الأسئلة، لا أسئلة تاريخ الشعر فحسب، وإنّما أسئلة تاريخ الفكر العربيّ والحضارة العربيّة على امتداد هذه الفترة الطويلة أيضًا. [24] وفي هذا تكمن منفعة المسألة (الموضوع) المتخيّرة للبحث وصعوبتها معًا.

ولقد أفدنا، عند إعدادنا لهذا البحث، من ثمين نصائح شيخنا الفقيد ريجيس بلاشير. وإنّا لنحيّي روحه بتأثّر بالغ وعرفان بالجميل.

الفصل الأوّل

مقدّمة لدراسة موضوع الموت
عند شعراء البداوة والجاهليّة العرب

البيئة والأداة الشعريّة

[27] لقد سبق أن قلنا[1] إنّ أقدم الصياغات الشعريّة لموضوع الموت لا (تكاد) تتجاوز القرن السادس الميلاديّ. غير أنّها تعبّر عن مواقف وتحيل على معتقدات متوارثة عن ماضٍ أبعد، ولذا يبدو لنا من الضّروري أن نتساءل عن هذا الماضي: وهو موضوع الفصل الذي نحن بصدده.

طالما شكّلت دراسة ماضي الجزيرة العربيّة، ولاسيما ما كان يمثّل منها «المجال العربيّ»[2]- أي الشمال والوسط- عملاً على غاية من الدقّة بالنسبة إلى المؤرّخ.

ذلك أنّه كان عليه، بسبب غياب الوثائق الأركيولوجيّة، أن يكتفي باستخدام أمثل للعدد القليل من المعلومات ذات الدقّة والموثوقيّة النّسبيّتين التي رواها أخباريو القرن III هـ/IXم والقرون اللاّحقة[3].

ولئن لم توفّر البحوث الأركيولوجيّة المتعلّقة بوسط الجزيرة العربيّة وشمالها - وهي أقلّ أهميّة وجدوى من تلك التي خُصّصت للجنوب[4] - للمؤرّخين جميع الوثائق التي يتمنّون الحصول عليها،

1- الصفحة 19 أعلاه.

2- العبارة لريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي)، 3/I: ونحن نتبنّى رأيه في اعتبار أنّ المقياس الوحيد الذي ينبغي الاحتفاظ به في تحديد «المجال العربي» هو المقياس اللّساني.

3- راجع: J.Sauvaget في بحثه «Introduction à l'histoire de l'Orient» الصفحات 29 - 32 وغيرها.

4- المرجع السابق. ص 115.

فإنّ البحوث العديدة والمتنوّعة الناتجة عن تطوّر مختلف فروع العلوم الإنسانيّة قد عوّضت، على نحو مّا، نقص المعطيات التاريخيّة.

[28] وقد مكّنت هذه الأعمال، باعتمادها التحليل المقارن للمجتمعات الساميّة القديمة[1] وباستخدامها لنتائج البحوث السوسولوجيّة المهتمّة بالحياة الاجتماعيّة للجماعات البدويّة الحديثة[2]، من حصر المشكلات التي يثيرها تاريخ العرب قبل الإسلام بشكل أمثل ومن حلّ أهمّها.

وبيّنت هذه الأشغال أيضًا، بتسليطها ضوءًا جديدًا على نصوص المؤرّخين المسلمين، أنّ هذه النصوص ثمينة في الغالب وجديرة بأن لا يُستهان بها متى أُخضعت لفحص نقديّ مسبق وتمّ تأويلها على نحو صحيح.

ولهذا فبإمكاننا أن نكوّن اليوم فكرة، لئن لم تكن كاملة لا يرقى إليها شكّ فلا أقلّ من أن تكون واضحة ومحتملة بما يكفي، عمّا كان عليه المجتمع العربيّ في تلك الفترة.

وسنحاول في هذا الفصل، بغية إنارة المقاطع الشعريّة التي سنتولّى تحليلها، أن نستخرج الخصائص الأساسيّة لهذا المجتمع وذلك بالنّظر في التنظيم الاجتماعيّ والمعتقدات الدينيّة وبإبراز أهمّيّة الدور الذي أوكله العرب إلى الشعر.

1- نفسه ص 119. وعلاوة على أعمال A. Lods وR. Dussaud الواردة ضمن قائمة المراجع يبدو لنا من المفيد الاطّلاع على العرض الصائب، على سرعته، الذي قدّمه G.Lévi Della Vida في كتابه: Les Sémites

2- راجع: فصل «Badw» ص 896. Sauvaget: Introduction p. 85 ودائرة المعارف الإسلاميّة (الأصل الفرنسي) EI(2).

لم يكن المجتمع العربيّ في القرن السادس الميلاديّ مجتمعًا مغلقًا على نفسه محافظًا على خُطاطة نمطيّة من التنظيم الاجتماعيّ، بخلاف المجتمعات المسمّاة «بدائيّة». (بل) كان مجتمعًا متفتّحًا على العالم الخارجيّ، وكان مجتمعًا «متطوّرًا» و«آخذًا في التطوّر».

وليست رغبتنا هنا أن نعيد القول في التاريخ الاقتصاديّ والعرقيّ والدينيّ لجزيرة العرب، غير أنّنا نلاحظ أنّ هذا الصّقع شبه الصحراوي، هذه «العزلة الكبرى»، لئن استطاع – بفضل خصائصه الجغرافيّة- أن يفلت من الهيمنة السياسيّة للقوى العظمى التي كانت تحيط به، وهو ما جنّبه تقلّبات اجتماعيّة عميقة، فإنّه لم يعش، بالرغم من ذلك، في عزلة تامّة.

ولمّا كانت بلاد العرب أرض هجرة فإنّها غالبًا ما كانت تترك قبائلها المترحّلة تسيح في الأقطار المجاورة، وهي قبائل لم يكن دورها في التاريخ القديم لبلاد ما بين النهرين **[29]** وبلاد سوريّة وفلسطين هيّنًا[1]. ولمّا كانت أرض جذب فقد استقبلت، على العكس، شعوبًا وافدة من الشمال أو من الجنوب، هاربة من الاضطهاد السياسي أو الديني أو من الجوائح الطبيعيّة فاتخذت لها فيها ملاذًا وأسهمت بقسط وافر في تنويع أنشطتها الاقتصادية[2].

ولئن كانت تربية الإبل، منذ ترويض الجمل والحصان[3] المورد الأساسي لسكّان المجال العربيّ، فإنّ شيئًا من النشاط الزراعيّ

1- راجع خاصّة: Dussaud: La pénétration des Arabes en Syrie...., Paris, 1955

2- انظر، في شأن هذه الهجرات، العرض والمراجع التي قدّمها بلاشير في «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) I/11-18.

3- حول أهمّيّة هذين الحدثين انظر دائرة المعارف الإسلاميّة EI (2) (الموادّ المذكورة أعلاه) وH. Lammens في كتابه: Le Berceau de l'Islam ص 131.

والحرفيّ قد تطوّر في بعض الواحات خصوصًا بفضل جماعات من المهاجرين مثل الجماعات اليهوديّة التي قطنت وادي القرى بين يثرب (المدينة)وتيماء[1].

غير أنّ أبرز عامل اقتصاديّ من حيث حجمه وانعكاساته ونتائجه كان، بلا شكّ، النموّ الكبير لتجارة القوافل. فقد سمح هذا النشاط لبعض مراكز التحضّر، مثل نجران ويثرب(المدينة) والطائف وخصوصًا مكّة[2]من أن تفرض نفسها اقتصاديًا وسياسيًا وجعل اتّصال أواسط الجزيرة والحجاز أكثر تواترًا بالعالم المحيط بها، ولاسيما سورية والعراق واليمن الذي كان بدوره منفتحًا على العالم الإفريقيّ [3]. ولم يلبث هذا النموّ في الحياة الاقتصاديّة للجزيرة العربيّة بدوره أن ألقى بانعكاساته على التنظيم الاجتماعيّ وعلى أخلاق سكّان المجال العربيّ.

ذلك أنّه، لئن ظلّ الترحال نمط العيش المفضّل لدى العرب، مبقيًا بذلك على روح البداوة حيّة فيهم، ولئن ظلّ المجتمع العربيّ في القرن VIم متمسّكا بوفاء بتصوّراته الأخلاقيّة والدينيّة وبالمبادئ الأساسيّة لنظامه الاجتماعيّ، فإنّ نموّ مراكز التحضّر [30] والدور المتعاظم الذي ما فتئت مثل هذه المراكز تقوم به في الحياة

1- انظر، حول دور هذه الجماعات: H. Lammens: Arabie occidentale p. 51.
2- راجع: دائرة المعارف الإسـلاميّة (EI): الموادّ ذات الصلة بهذه المراكز، وانظر أيضًا H. Lammens في بحثيْه:

La Mecque à la veille de l'Hégire et la cité arabe de Taïf à la veille de l'Hégire

ثمّ انظر، في ما يلي، الفصل الرابع من بحثنا هذا.
3- انظر دائرة المعارف الإسلاميّة (2) EI: مادّة «عرب» (Arab) تأليف A. Grohmann :540LI

الاقتصاديّة والسياسيّة والدينيّة والثقافيّة للجزيرة العربيّة قد وضعا المجتمع العربيّ على طريق تغيّر اجتماعيّ عميق[1].

لقد كان المجتمع العربيّ في تلك الفترة إذن «في تحوّل». ومن ثمّ فإنّ الاختلافات التي لا نعدمها إذ نقارن نتائج أبرز الدراسات المخصّصة لهذا المجتمع[2] لا يمكن أن تكون محرجة، بل هي دالة دلالة بليغة. وباعتبار هذه الدراسات مقاربات متعدّدة ومختلفة لواقع اجتماعيّ مركّب فإنّها لا تتعارض، بل تتكامل.

ولمّا كنّا لا نستطيع، في مقامنا هذا، أن نستعرض -بلْه أن نناقش- الأطروحات المعبّر عنها في هذه البحوث التي سنحيل عليها، فإنّنا سنكتفي، في إطار هذه الاعتبارات الأوّليّة، بإبداء ملاحظتين:

- يجدر أن نذكّر أوّلاً بأنّ تطوّر العلاقات الاجتماعيّة، الناجم عن آثار تحضّر العرب النّسبي وعن مقتضيات الوضع الاقتصادي والسياسي الجديد الذي تمّت الإشارة إليه أعلاه، لم ينجرّ عنه تغيّر جذريّ في الأنساق الأساسيّة لهذا المجتمع، وإنّما انجرّ عنه بعض اللّين في هذه الأنساق[3].

ولا عجب في هذا إذ أنّ هذه الأنساق، بالرغم من أنّ وظيفتها هي إتاحة العيش المشترك ومن ثمّ الاستجابة لمقتضات من النّوع الاقتصاديّ، كانت – على ما سنرى- مرتكزة أساسًا على معتقدات من النّوع الدينيّ.

1- انظر كتاب H. Lammens المذكور أعلاه وM.Watt: Muhammad à la Mecque p21.

وJ. Chelhod: Introduction à la sociologie de l'Islam في أكثر من موضع.

2- انظر قائمة بالمراجع في...J.Sauvaget: Introduction الصفحات: 116-118.

3 - انظر، ص 32 وما بعدها في ما يلي.

وممّا له دلالته في هذا الصدد أنّ الجماعات التي تميّزت بطرافة تنظيمها الاجتماعيّ، من بين سكّان المجال العربيّ في ما قبل الإسلام، مثل العِباد في الحيرة أو اليهود في خيبر، قد كانت جماعات توحيديّة[1].

[31] ومهما بدت لنا العوامل الاقتصاديّة هامّة في المطلق، فإنّها لم تكن، في هذه الحال، العوامل المحدّدة. ولهذا يبدو لنا أنّ دراسة المجتمع العربيّ في ما قبل الإسلام ينبغي أن تولي أهميّة كبيرة للعوامل الدينيّة.

- الملاحظة الثّانية تتّصل بالتّمييز الّذي قد صار مكرّسًا في جميع البحوث المخصّصة لهذا المجتمع بين البدو والحضر. هذا التّمييز يبدو لنا – بالرّغم من طابعه العمليّ- مختزلاً بحيث تعوزه الدّقّة[2]. وهو يتضمّن، مع هذا، خطر الاعتقاد في وجود نظامين اجتماعيّين مختلفين ونمطي عيش كلاهما غريب عن الآخر متعارض معه، والحال أنّ التّنظيم الاجتماعيّ قد كان هو نفسه سواء عند البدو أو عند الحضر)[3]

ذلك أنّ العشيرة قد كانت، عند هؤلاء وعند أولئك، هي الخليّة الاجتماعيّة الأساسيّة. وكانت العشائر سواء عند هؤلاء أو عند أولئك إمّا مندمجة كلّيّا أو على الأقلّ متجمّعة عمومًا ضمن كنفدراليّة قبليّة واسعة نسبيًّا. وقد فُرضتْ على هؤلاء وعلى أولئك منذ القديم، وإن بدرجات مختلفة، مقتضيات ذات صلة بوحدة

1- انظر، الفصل الرابع في ما يلي.

2- راجع ، حول طابع الاختزال الّذي يتّسم به هذا التّصنيف : بلاشير : «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 18 /I.

3- باستثناء الجماعات التّوحيديّة المشار إليها أعلاه.

المصلحة بالإضافة إلى مقتضيات الرابطة الدمويّة التقليديّة[1]. ثمّ إنّ «العالميْن» البدوي والحضري كانا يعيشان في تناغم تامّ[2]. ففضلاً عن كون الأسواق ومواسم الحجّ مناسبات للتّبادل الاقتصاديّ واللقاءات التعبّديّة والثقافيّة[3]، فقد منحت مواثيق التآخي الكثيرة وعهود الأحلاف[4] التي كانت مدعومة أحيانًا بعلاقات، مصاهرة هذه الروابط طابعًا أمتن وأكثر دوامًا.

إنّ هذه التحالفات، التي فرضتها لا شكّ مصالح اقتصاديّة وسياسيّة، ما كان لها أن تتحقّق لو لم تستقرّ القبائل المترحّلة نسبيًا – مضيّقة شيئًا فشيئًا من نطاق المدى الذي كانت تتنقّل فيه- من جهة، [32] ولو لم تبق القبائل المستقرّة وفيّة، من جهة ثانية، للمعتقدات والعادات المتوارثة عن ماضيها البدويّ. فالعرب لم ينقطعوا، إذ استقرّوا، عن الانشداد لنفس المتصوّرات ولم ينفكّوا يحترمون نفس القيم فبقوا بذلك في عواطفهم وأفكارهم بدوًا[5].

ولمّا كان وكدنا أن ندرس المبادئ الأساسيّة التي كان التنظيم الاجتماعيّ العربي قبل الإسلام يستند إليها وأن نحلّل نظام المراجع الذي كان يحدّد سلوك العرب فإنّنا لن نهتمّ بإبراز الفوارق الناجمة عن آثار التطوّر الاقتصاديّ والسياسيّ الذي كانت أهمّيته متفاوتة بحسب المراكز اهتمامنا بالكشف عن التصوّرات المشتركة الكامنة وراء هذه الفوارق وعن دلالتها الأصليّة.

1- انظر، ص 33 وما بعدها في ما يلي.

2- M. Gaudefroy-Demombynes: Mahomet, l'homme et son message ص 23.

3- نفس المؤلّف: Mahomet p. 530 و Contribution à l'étude du Pélerniage à la Mecque (Paris, 1923)

4- راجع دائرة المعارف الإسلاميّة (2) EI: 401/III.

5- انظر J. Chelhod: Introduction a la sociologie de l'Islam، ص 61.

لقد سبق أن قلنا إنّ الخليّة الأصليّة للمجتمع العربيّ قبل الإسلام كانت تتمثّل في العشيرة. وكان الوعي بانتماء العربيّ إلى العشيرة يهيمن عنده على كلّ وعي غيره[1]. وهذا يُفسّرُ بالطابع شبه الصّوفيّ للرّابطة التي تربط بين كلّ أبناء العشيرة وهي رابطة الدم[2]، فقد كانت العشيرة تتحدّد «بالمعنى الواسع والكثيف، باعتبارها جماعة عرقيّة لا يمارس أعضاؤها الثأر بعضهم على بعض [...] لأنّ الدم المسفوك إنّما هو دم الجماعة برمّتها»[3].

إنّ الرابطة المقدّسة ووحدة المصير والمسؤوليّة الجماعيّة كانت تحتّم على الفرد أن يشعر قبل كلّ شيء بأنّه عضو من هذه الوحدة العرقيّة: [وهو قول] دريد بن الصّمّة[4]:

وهَلْ أنا إلاّ مِنْ غزيّةَ إنْ غوتْ غويتُ وإن ترشُدْ غزيّةُ أَرْشُدِ[5]

[33] فلا أهمّيّة للفرد دون عشيرته، وإنّما لُحمة العشيرة وقوّتها وشهرتها هي التي كانت تمثّل ضمانات أمنه الخاصّ، والإرادة الجماعيّة للقبيلة هي التي كانت توجّه عمله وعلى الجماعة بكاملها كان ينعكس بريق إنجازاته، ولهذا كان الشاعر العربيّ يستخدم في قصائده الفخريّة ضمير «أنا» وضمير «نحن» دون تمييز تقريبًا.

1- راجع للمؤلّف نفسه: ص 241 La face et la personne chez les Arabes,

2- عن الطابع المقدّس للدّم انظر، في ما يتلو من البحث، الصّفحات: 82 - 80 و103 - 104

3- ص 47 J. Chelhod: Introduction à la sociologie de l'Islam

4- شاعر جاهليّ من قبيلة غزيّة، يبدو من شعره الذي لا نعرف منه سوى بعض القصائد القليلة التي نقلها أصحاب المختارات، أنّه ذو استيحاء بدوي صرف: انظر بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) II 278-279.

5- الأصمعيّات: رقم 28، ب 8، ص 112.

ولا شكّ أنّ حياة الظعن، بحكم كونها حياة حركة وغزو، كانت تحافظ لدى البدوي على شعور أوضح بالأهميّة الحيويّة لتضامن القبيلة، ولكنّ حياة الاستقرار لم تقض على هذا الشعور، ويكفي لكي نقتنع بهذا أن نتذكّر الدور الأساسي الذي لعبه بنو المطلب وزعيمهم أبو طالب في حماية رسول الإسلام (ص) خلال السنوات الأولى من الدعوة[1].

كانت العشيرة تُسيَّر من قبل رئيس يُدعى «السيّد»[2] وإذْ يتمّ اختيار السيّد بالنظر إلى خصاله[3]. فقد كان عليه - كي تستمرّ سلطته- لا أن يحرص على أن يمتثل في عمله للفكرة السامية التي كان مطلوبًا توفّرها في الزعيم وأن يعرف كيف يواجه المواقف الصّعبة بشجاعة وحكمة فحسب، وإنّما أن يعرف أيضًا وقبل كلّ شيء كيف يكتشف، عبر اندفاعات أفراد القبيلة، الإرادة العميقة للجماعة، ويوجّه توثّب الحماسة لدى الفتيان إلى أكثر السُبُل نفعًا للجماعة برمّتها، ويحافظ على وحدة الجماعة ولُحمتها بواسطة الجمع الرفيق بين الحزم والرحمة. هذا هو المعنى الذي كانت تدلّ عليه فضيلة السيّد الأساسيّة: «الحِلم»[4].

1- راجع: ص 155 Montgomery Watt: Muhammad à la Mecque

2- انظر: ص 217 H. Lammens: Le Berçeau de l'Islam و R. Blachère: Histoire de la littérature. ص ص21-22

3- لم تكن وظيفة السيّد وراثيّة، ولكنّ شهرته الشخصيّة يمكن أن يدعمها مجد أجداده وخصال الكهانة الخاصّة به وموهبته الشعريّة والخطابيّة. عن السادة الكهّان، انظر بحث توفيق فهد La divination chez les Arabes ص ص 104-102. وعن وظائف العرّاف والشاعر والخطيب والسيّد، انظر المرجع السابق ص ص 120-117، وعن الفرق بين السيّد العربي وزعيم عشيرة طوطميّة مّا، انظر بحث J. Chelhod: ص ص56-56: Introduction à la sociologie de l'Islam

4- أيّ ترجمة لهذا اللّفظ خائنة بالضرورة لأنّ «الحِلم»، مثلما ذهب إليه بعضهم وهو محقّ، مفهوم مركّب يشمل عددًا من الشمائل والفضائل الأخلاقيّة التي تمتدّ من إقامة

ولهذا لم يكن هؤلاء المحاربون الأباة يشعرون بأيّ غضاضة في اتّباع أوامر قائدهم وفي إشهار خصاله [34] وتمجيد منجزاته لأنّ قراراته لم تكن في نظرهم سوى التعبير عن إرادة الجماعة ولأنّ أفعاله تجسيم لمجد القبيلة.

كان التضامن العميق الذي يوحّد أبناء العشيرة كما كان إخلاصهم وانضباطهم وكذلك خصال السيّد، هي العوامل الأساسيّة لقوّة الجماعة والضّامن لشهرتها واتّصال حياتها.

وكانت العشائر مضطرّة، لضمان أمنها وحماية مصالحها، إلى أن تتجمّع في تجمّعات أوسع ومن ثَمَّ أكثر حصانة.

وهكذا لئن كانت العشيرة هي الخليّة الاجتماعيّة الأساسيّة، فقد كانت القبيلة، بل الكنفدراليّة القبليّة، في تلك الفترة، هي الوحدة السياسيّة الفعليّة.

ذلك أنّ القبيلة والكنفدراليّة القبليّة تبدوان، لأوّل وهلة، بمثابة الامتداد الطبيعي للعشيرة لأنّهما مؤسَّستان، هما أيضًا، على رابطة الدم، فالعشائر المتجمّعة في قبيلة والقبائل المتجمّعة في كنفدراليّة تنتسب عامّة إلى جدّ مشترك، ومن آثار هذا أن تمتدّ إلى كامل التجمّع القبليّ فضائل الرابطة الأصليّة الخاصّة بالعشيرة.

على أنّه يجدر أن نلاحظ أنّ هذه الرابطة لم تكن دائمًا في مأمن من المحن وقد يحدث أن تتواجه قبائل تتحدّر من نفس الجدّ في نزاعات دامية[1].

العدل إلى الرزانة إلى رحابة الصدر إلى الرأفة مرورًا بضبط النفس ووقار الصبر»: راجع مادّ «حِلم» (Hilm) تأليف Ch. Pellat في دائرة المعارف الإسلاميّة EI(2).

1- أشهر الأمثلة، وإنْ لم تكن الوحيدة، هي النّزاعات بين فرعَيْ غطفان: عبس وذبيان المعروفة باسم حرب داحس، تم نزاع البسوس الذي قابل بين قبيلتيْن أختيْن: بكر وتغلب.

إنّ الرابطة القبليّة تبدو – إذا تجاوزنا حدًّا مّا- هشّة، ولسنا في حاجة إلى تدقيق القول في أنّ حدّة مثل هذا الشعور تتناسب عكسًا مع أحجام التشكيلات القبليّة. زد على ذلك أنّ الاعتقاد في الاشتراك في الجدّ الذي كانت مثل هذه الرابطة تستند إليه قد كان في حالات عديدة بلا أساس فعليّ[1]، بل كان أسطورة.

[35] ذلك أنّ وجود روابط قرابة بين العشائر إبّان اتّحادها لا يبدو – حتّى إذا هو استطاع أحيانًا أن يشجّع ظاهرة التجمّع القبليّ هذه- أنّه قد اعتُبر رغم ذلك شرطًا مسبقًا لوحدتها. فقد كان الضّعف الناجم عن تتابع خسائر عسكريّة أو جوائح طبيعيّة أو عوامل اقتصاديّة وسياسيّة، أو عامل أبسط أيضًا كطول الجوار، يخلق في الغالب- في غياب روابط قرابة- الظروف الصّالحة لتجسيم مسار هذا التطوّر الطبيعي الذي يؤدّي أوّلاً بالعشائر[2] ثمّ بالقبائل إلى أن تتجمّع ضمن كيانات اجتماعيّة- سياسيّة لا تفتأ تتّوسع وتَقوى[3].

ولـمّا كان أعضاء هذه الكيانات يتقاسمون نفس المصير فقد كانوا يشعرون بكونهم متضامنين، وكانوا أوفياء للمعتقدات التي ورثوها عن ماضيهم السحيق فعبّروا عن هذا الشعور عن طريق الرابطة الدمويّة والانتساب إلى جدّ مشترك تبنّوا اسمه وانتسبوا إليه.

1- انظر على سبيل المثال دائرة المعارف الإسلاميّة النسخة الفرنسيّة (1) EI: الزيادة ص 243: فصل «تنوخ»، وهو من تأليف H.Kinermann.

2- مع بقائها، بالرغم من ذلك، بمثابة كيانات عرقيّة وسياسيّة ودينيّة بالنّسبة إلى البعض منها: راجع J. Chelhod: Introduction à la sociologie de l'Islam.

3- وقد أجبرت العوامل ذاتها بعض العشائر على أن تستقلّ عن تجمّع قبليّ مّا كي تنضمّ إلى آخر سواه: انظر، في ما يتعلّق بعمليّة التفرّق والتجمّع القبليّ هذه: ر. بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسيّ) 9/I.

وليس مهمّا كون (هذا) الجدّ حقيقيّا أو أسطوريّا، إنّما المهمّ أنّ العرب قد اعتقدوا فيه وأنّهم قد استطاعوا، بفضل هذا التوهّم، أن يلائموا بين نظامهم الاجتماعيّ وبين المقتضيات الاقتصاديّة والسياسيّة الجديدة من غير أن يخونوا – على الأقلّ في الوعي إن لم يكن ذلك في الواقع- المتصوَّر المقدَّس الذي كان يتشكّل منه المبدأ الأساسيّ الأصليّ.

ذلك أنّ مفهوميْ رابطة الدم والمسؤوليّة الجماعيّة لم يكونا سوى التعبير الاجتماعيّ عن بعض المعتقدات الأساسيّة للجاهليّة العربيّة[1].

ومن هذا المنطلق نفهم لماذا لم تقبل التجمّعات القبليّة العربيّة، حتّى في البيئات المستقرّة، أن تنتمي إلى صلبها وأن تشكّل جزءًا كاملَ العضويّة فيها قبائلُ مثل القبائل اليهوديّة التي كانت تُعتبر- بحكم أصولها أو بحكم عقيدتها- بمثابة «الأجرام الدخيلة»، ناهيك أنّها كانت حريصة، هي نفسها، على الحفاظ على خصوصياتها، ولكنّها كانت أضعف من أن تضمن، بفضل قواها الذّاتيّة، أمنها [36] فالتجأت لذلك إلى شكل طريف من أشكال التحالف مع القبائل الكبرى المجاورة لها هو «الولاء» الذي كان يمكّنها من أن تنعم بمكانة خاصّة من الحماية من غير أن تُضيع هوّيتها الخاصّة[2].

1- انظر، في ما يتلو، ص 93

2- هـذا الشـكل من التحالف كان بالإمكان عقده بصورة فرديّة، وسـوف تشـهد منزلة «المولى» (والجمع موال) بعد ظهور الإسلام اتّساعًا كبيرًا فتمكّن العرب – عبر نشر الدين الجديـد – من أن يدمجوا اجتماعيّا وسياسـيّا العناصر «غير العربيّة» مع الحفاظ على نسـق تنظيمهم الأصليّ: عن هذه المسـألة، انظر البيبليوغرافيا الواردة في دائرة المعارف الإسلاميّة (النسخة الفرنسيّة) EI (1) III/479 وكتاب: ...J. Sauvaget, Introduction. ص 94

وقد يكون من المفيد، بعد هذا التحليل السريع لأبرز هياكل المجتمع العربيّ في ما قبل الإسلام وللمسار المعقّد الذي حدّد تجمّع الكيانات الاجتماعيّة الأصليّة ضمن مجموعات سياسيّة كبرى، أن نذكّر بأنّ العلاقات بين هذه المجموعات كانت مؤسّسة في الغالب على مواثيق تسمّى «الأحلاف» وأنّ آثار هذه الأحلاف على حياة العرب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة لم تكن هيّنة بالرغم من أنّ مدّة هذه الاتّفاقيات ومداها كانا في الغالب محدودين. ذلك أنّها كانت توفّر لهذا النسق من التنظيم الاجتماعيّ والسياسيّ التعديلات الظرفيّة التي كانت تتطلبها الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة الطارئة، وبهذا تساهم في الحفاظ على التوازنات الاجتماعيّة - السياسيّة الضّروريّة لتعيش هذه التجمّعات القبليّة، أو في نموّ أنشطتها، أو في استعادة هذه التوازنات في حال حصول قطيعة[1].

بإمكاننا إذن أن نقول، على سبيل الاختصار، إنّ العربيّ كان يستقي شعوره بالأمن من انتمائه -من جهة- إلى خليّة اجتماعيّة أساسيّة (هي العشيرة)، وقد كانت العشيرة قليلة الاتّساع لا محالة ولكنّها كانت قويّة بلُحمتها العرقيّة وبروح التضامن التي كانت تسري في أعضائها. وكان يستقي هذا الشعور - من جهة أخرى- من انتمائه إلى كيان سياسيّ أقوى لأنّه أوسع (هو التجمّع القبليّ) وهو قويّ بحكم عدد القبائل التي يتكوّن منها وشهرتها وبحكم عدد الأحلاف التي عقدتها ومتانتها.

1- في خصوص الأهميّة السياسيّة والاقتصاديّة لبعض هذه المواثيق، انظر، على سبيل المثال، الفصل المتعلّق بـ«حلف الفضول» في دائرة المعارف الإسلاميّة EI(2)، الجزء 401/III (تأليف شارل بلاّ)، وراجع أيضًا W.M.Watt: Muhammad à la Mecque، ص 156.

وبالرغم من هذا فإنّه يعسر علينا أن نفسّر لأنفسنا نجاعة هذه البُنى الاجتماعيّة والسياسيّة، بَلْهَ الثقة التي كانت تمنحها لسكّان المجال العربيّ، دون الوقوف عند أمر آخر، بالغ الأهمّيّة في نظرنا، هو تشبّث العرب الشديد بـ»نظام قيم» سبق أن قدّم له بشر فارس، منذ **[37]** بضع عقود، تحليلاً مفصّلاً وشاملاً تحت العنوان الدال «العِرض عند العرب»[1].

لقد مكّنهم هذا المثل الأعلى الأخلاقي المشترك، المقبول من الجميع والمحترم على الأقلّ في الواقع[2]، من أن يؤسّسوا روابطهم الاجتماعيّة وعلاقاتهم الإنسانيّة، سواء داخل التجمّع القبلي أو خارج هذا الإطار، على مبادئ من التعاون والإخلاص والجود جديرة بكلّ تقدير.

وبهذا كان العربيّ، خارج أوقات التوتّر[3]– وهي إجمالاً قليلة- متأكّدًا من أن يجد، لا عند ذويه فحسب وإنّما عند أفراد القبائل الأخرى أيضًا، كلّ العون الذي قد يحتاجه.

1- بشر فارس: العِرض عند العرب قبل الإسلام l'Honneur chez les Arabes avant l'Islam الصادر سنة 1932، وهو بلا شكّ أكمل الدراسات وأفضلها توثيقًا في ما يتّصل بهذه المسألة. وإن كان بوسعنا أن نأسف على أنّ المؤلّف قد انساق – بدافع من رغبة في التنميط مبالغ فيها في رأينا – إلى تفسير جميع هذه «القيم» في ضوء بعض المفاهيم التي اعتبرها هو مفاهيم أساسيّة مثل مفهوم «العدد» وهو قد يفسّر، في نظره، الرغبة في الأخذ بالثأر (ص ص: -140 141) وإكرام الضّيف (ص: 120)...الخ.

ثمّ إنّه قد ظنّ مع هذا أنّه مضطرّ – لمزيد إبراز الدور الهامّ للعرض – إلى الغضّ من شأن دور المعتقدات والممارسات الدينيّة للجاهليّة (ص ص: 165-203). وفضلاً عن كون آرائه في هذه النقطة تبدو في رأينا قابلة للنقاش فإنّ المقاربة المنهجيّة ذاتها تبدو لنا على غير أساس مكين (راجع في ما يتلو ص 124).

2- ينبغي، بالرغم من هذا ألاّ يُبالغ في أهمّية مثل هذه الإخلالات بقواعد العِرض: انظر، في هذا الصّدد، مناقشة طروحات G. Jacob وH. Lammens المتعلّقة بشجاعة العرب في (بحث) ريجيس بلاشير «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسيّ) 26/I.

3- كانت القبائل العربيّة تقيم الدليل، أثناء غزواتها، على حذر كبير وكانت تتجنّب إراقة الدم: راجع «H. Lammmens: «Arabie occidentale، ص 190.

وبالرغم من كون «العناصر المكوّنة للعرض عند العرب» على حدّ عبارة بشر فارس، متكاملة أساسًا، فإنّها تبدو عند التحليل منتمية إلى نظاميْ قيم متمايزيْن: بإمكاننا أن نجمع ضمن الصّنف الأوّل منهما عناصر مثل «الحرّيّة»[1] و«الشرف» وصفاء «النّسب» و«الحسَب» (شهرة الآباء) و«العدد» و«العزّة».

هذه العناصر – التي هي مقاييس بإمكاننا أن نقول إنّها كانت تُعتمد لتحديد المقام الاجتماعيّ والأهميّة السياسيّة للجماعة القبليّة- لم تكن سوى امتيازات مكتسبة [38] بصبر وأناة من قبل الجماعة طوال تاريخها ومورّثة لأفراد القبيلة من قبل آبائهم.

غير أنّ الفخر الذي كان يشعر به العرب وهم يحرزون مثل هذا الإرث يبدو لنا أنّه قد شكّل أمرًا مهمًّا، بمعنى أنّه لا يقتصر على الإسهام في دعم انتمائهم إلى التجمّع القبليّ وتقديسهم لأجدادهم[2] بل يملي عليهم أيضًا القواعد الجوهريّة لسلوكهم والمبادئ الأساسيّة لِمَثلهم الأخلاقيّ الأعلى.

ولكي يحقّ للعرب أن يفخروا بهذا المجد المتوارث فقد كانوا يشعرون فعلاً بأنّهم مجبرون على أن يتعهّدوه ببريق إنجازاتهم البطوليّة الخاصّة وبدلائل خصالهم وأفضالهم الشخصيّة.

وتكمن أهميّة متصوّر العِرض عند العرب تحديدًا في كونه يحدّد مفهوم المجد – الذي هو مؤسّس عليه- لا باعتباره أمرًا مكتسبًا، وإنّما باعتبارها عملاً لا ينتهي يجب أن تُبذل من أجل تجسيمه الجهود المتواصلة للأجيال المتعاقبة، وفي كونه يشمل –

1- تعني «الحرّيّة» هنا المنزلة الاجتماعيّة للإنسان الحرّ، على عكس العبوديّة.
2- يمكن أن نقول «عبادتهم لأجادهم»: راجع العرض والبيبليوغرافيا المتعلّقيْن بهذه المسألة في ما يتلو ص ص: 117 – 124.

فضلاً عن القيم المرتبطة بماضي القبيلة والمذكورة آنفًا- ضوابط ينبغي أن يخضع لها عمل الأفراد والجماعات.

وبفضل هذا الصّنف الثاني من العناصر تحديدًا نستطيع أن نتحدّث – في شأن العرض عند العرب- عن نظام أخلاقي. ويتضمّن هذا الصّنف فعلاً مجموعة من الفضائل التي يجب ممارستها ومن الواجبات التي ينبغي القيام بها والتي كان أبرزها «الأنفة» و«الإباء» و«الشجاعة» و«الأخذ بالثأر» و«الوفاء بالعهد» و«الجود» و«الضيافة» و«حماية الجار» و«الإغاثة».

ويتّضح من التأمّل في هذه العناصر أنّ التفاني والإخلاص والجود تمثّل المبادئ الأساسيّة «لنظام القيم» هذا الذي تمتدّ آثاره الإيجابيّة حتّى إلى خارج الإطار القبلي، وهو ما تبرهن عليه العناصر المذكورة آنفًا.

وهكذا فإنّ غائيّة هذه العناصر جميعًا قد كانت – مثلما بيّنه بشر فارس- تأبيد مجد الجماعة عن طريق [39] الحفاظ على قوّتها وشهرتها ودعمهما باطّراد[1]. وما يجدر إبرازه هو أنّ آثار ذلك تفيد المجتمع برمّته. ولا يتحقّق هذا بفضل عناصر مثل الضيافة أو حماية الجار فقط، وقد كان المستفيدون منهما أشخاصًا غرباء عن القبيلة تحديدًا، أو بفضل الوفاء بالوعد، وقد كان ضامنًا للوفاء بالالتزامات الفرديّة والجماعيّة، ولكن كذلك بفضل عناصر وقع تصوّرها ضمن أفق قبلي بحت مثل الإباء والأخذ بالثأر[2].

1- راجع: L'Honneur chez les Arabes (الفصل III).

2- حول الطابع المقدّس لهذا الواجب، انظر في ما يلي ص 100

وفي غياب تنظيم قضائيّ مشترك أدّت هذه العناصر، على نحو مّا، دور هذا التنظيم وبدا أنّها «وسائل ردع» ناجعة. وساهمت، بحمايتها حياة الأفراد وكرامتهم من الإساءات الطائشة، في أن توجد ضمن هذا المجتمع الظروف الصّالحة لتعايش الأشخاص والجماعات.

وإنّ «نظام القيم»هذا الذي ينطبق عليه متصوّر العِرض عند العرب هامّ من حيث غائيّته ومن حيث انعكاساته على الحياة الاجتماعيّة، وهو هامّ أيضًا وبالأخصّ بفضل التوافق الذي استطاع أن يحقّقه من حول هذه المبادئ[1].

من هنا نفهم لِمَ انبهر بشر فارس بأنّ عناصر العرض كانت «تجمع العرب كافّة وتؤاخي بينهم في نفس الأعمال»[2] ولِمَ اقتنع من جهة أخرى بأنّ عرب «الجاهليّة» لمْ تكن لهم حياة دينيّة جديرة بهذا الاسم[3] فلمْ يتردّد في استنتاج أنّ عناصر العرض كانت تضطلع في المجتمع العربيّ في تلك الفترة بمهمّة المعتقدات والممارسات [40] الدينيّة[4] وأنّ «العرض كان يقوم مقام الدين في التأليف بين العرب لجعلهم يعيشون مجدّدًا بصورة دوريّة هذه الحال من الحياة الاجتماعيّة الكثيفة التي تُستثار فيها القوى الفرديّة إلى حدّ إحداث تغيّر تامّ في كيان الفرد»[5].

1- وخصوصًا ما اتّصل بعناصر الصنف الثاني. والإشادة بهذه «القيم» تمثّل، على ما سنرى، الموضوع الأساسيّ للشّعر العربيّ (انظر ص....في ما يتلو) وهذا حتّى في آثار الشعراء الصّعاليك الذين رفضوا أحيانًا بعض عناصر الصّنف الأوّل دون أن ينكروا، مع ذلك، المثل الأعلى الأخلاقيّ الذي كانت تشمله السلسلة الثانية من هذه العناصر.

2- ...L'Honneur، ص 191.

3- المرجع السابق، ص 184.

4- نفسه، ص 190-191.

5- نفسه، ص 165.

فما موقفنا من هذا الطرح؟ أو بعبارة أخرى ماذا كانت صلة «نظام القيم» هذا بالدين؟ هذا هو السؤال الذي يتحتّم علينا أن نجيب عنه.

إنّ فحص هذه المسألة الهامّة سيشكّل إحدى أبرز النقاط التي سنعالجها في ما يتلو من بحثنا[1] ولكن يبدو لنا من المفيد أن نتساءل من الآن عن الخصائص الأساسيّة لحياة العرب الدينيّة قبل الإسلام وعن حدّة الشعور الديني الذي أمكن لهم أن يعرفوه.

كانت الحياة الدينيّة في الحجاز وفي شرقي الجزيرة وشمالها في القرن السادس في غاية التعقيد. وينبغي أن نلاحظ أوّلاً أنّ التوحيد كان قد استقرّ فيها بوضوح، وسنخصّص للتيّارات التوحيديّة أحد الفصول المقبلة من هذا المؤلَّف[2]، ونكتفي الآن بالنظر في الوثنيّة العربيّة.

ويبدو أنّ المعتقدات والطقوس التي كانت تشكّل هذه الوثنيّة تنتمي إلى مراحل مختلفة من التطوّر الديني لسكّان المجال العربيّ.

ويمكن أن نتبيّن من خلال هذه المعتقدات وهذه الطقوس أوّلاً رصيدًا قديمًا من الإيمان بقوى الشرّ تعبّر عنه عبادة الأنصاب والاعتقاد في الجنّ والغيلان والممارسات العديدة المرتبطة بالفأل والطيرة وتعليق التمائم أو الاستعانة بكرامات السحرة[3]. فقد كان

1- انظر في ما يلي، ص 124

2- انظر الفصل الرابع في ما يلي.

3- راجع بلاشير: «تاريخ الأدب...» I/32 (الأصل الفرنسي) وعن «الأنصاب» انظر ابن الكلبي «الأصنام» ص 83 و5 Goldziher «Le culte des ancêtres, p ص 83 و.A Lods «La croyance à la vie future»p. 202

وانظر، عن الجنّ، المرجع السابق، ص ص 25-29و12-11 .G. Ryckmans «Religions»pp

العربيّ، شأنه شأن العبرانيّ، يشعر بأنّه محاط بقوى خفيّة عجيبة وكان يخشاها ويعظّمها لعدم قدرته على فهمها[1].

[41] ولكن لئن ظلّ الاعتقاد في هذه القوى – وسوف يظلّ حتّى بعد الإسلام- حيًا يُغذّي خيال الفأل والطيرة عند العرب، فإنّ المقدّس[2]، الذي كان منذ القديم مبثوثًا ودائم الحضور، قد أخذ يتموضع شيئًا فشيئًا.

لقد نشأت، من حول بعض الأشجار وبعض المياه وبعض الصّخور، معابد محلّيّة شكّلت علامة على بلوغ العرب مرحلة تعدّد الآلهة.

وكانت «الكعبة» أشهر المعابد[3] وقد شُيّدت من حول بئر زمزم والحجر الأسود. ولم تكن المعبد الوحيد إذ كان «للعُزّى» الإلهة الحامية لقريش معبدها في «حُراض» على الطريق بين مكّة والعراق، وقد هُيّء مقام مقدّس يُسمّى «سُقام»[4] من حول الشجرة التي كانت تقيم فيها الربّة. وكان لـ«مناة» – إلاهة الأوس والخزرج- معبدها بـ«قُديد» بين مكّة والمدينة[5] كما كان «للاّت»، وهي صخرة مربّعة

1- راجع A. Lods «Israël», p. 290

2- راجع في شأن تعريف «المقدّس»: J.Chelhod «la baraka chez les Arabes»

ضمن مجلّة R.H.RCXLVIII العدد الأوّل: جويلية – سبتمبر 1955، ص ص 71-75، وقد أعيد نشره ضمن «les structures du sacré chez les» Arabes ص 35 وG. Ryckmans «Religions» ص ص 12-13.

3- انظر G. Rychmans «Religions» ص 8، وهو يدقّق أنّ الحجر الأسود أقدم من هبل (إلاه قريش وهو صنم ذو شكل بشري ماثل في وسط الكعبة) وأنّ صلوات المتعبّدين إنّما كانت توجّه إلى الحجر الأسود أوّلاً: وهو ما يؤكّد أنّ عبادة الآلهة الوثنيّة توافق مرحلة متأخّرة نسبيًا ضمن التطوّر الدّيني لسكّان المجال العربي.

4- ابن هشام «السيرة النبويّة» I/38-84 وG. Rychmans «Religions» p.15 وH. Dermbourg

«Le culte de la déesse Al ʿOuzza en Arabie au IVe siècle de notre ère» Paris, 1905. Extrait des publications des langues orientales vivantes, Ve série, volume V

5- ابن هشام: السيرة، ص 85.

كانت تعبدها ثقيف معبدها بالطائف[1]. ولم تكن هذه الآلهة الشهيرة المعظّمة، هي الوحيدة التي كان العرب يعرفونها، فقد كان مجمع آلهتهم يضمّ آلهة أخرى كانوا يتقدّمون لها بعبادة تضاهي هذه حماسة أحيانا، وكانت في الغالب أصنامًا، مثل «هُبل» الذي كان يحظى بالمرتبة الأولى ضمن الآلهة المعبودة بالكعبة[2].

ليس في نيّتنا أن نقدّم قائمة تامّة لآلهة الوثنيّة العربيّة، بَلَهْ أن نثير [42] المشاكل المتّصلة بأصولها[3]، والأمثلة التي ذكرناها أعلاه كافية لتوضيح المسار الذي مكّن العرب من المرور من مرحلة الإحيائيّة إلى مرحلة تعدّد الآلهة. فقد كانوا يُظهرون – بإحلالهم آلهتهم في عناصر الطبيعة كالصّخور والأشجار ومنابع المياه[4] «قدرتهم على إفراد القوّة الكامنة في هذه العناصر وعلى إسنادها اسمًا وجعلها في علاقة مع آلهة أخرى»[5]، وقد مكّنهم استقرارهم النسبي، علاوة على هذا، من أن يخصّصوا لآلهتهم معابد كما مكّنتهم الصّلات التي كانوا يعقدونها مع الشعوب المجاورة من إغناء مجمع آلهتهم.

ويجب أن نلاحظ أيضًا أنّه لئن صحّ أنّه «كان لكلّ قبيلة، مبدئيّا، إلاهها المفضّل الذي تُقدَّم له الصّلوات في معبد قارّ، حتّى

1- نفسه.

2- ابن الكلبي: «كتاب الأصنام»، ص ص 27-28، والسيرة، I/77 وص 82 وG. Ryckmans «Religions» ص 8 وص 14 و«R. Dussaud «Pénétration ص 134 وص 158.

3- ذلك أنّ دراسة آلهة العرب لا يمكنها أن تُعزل عن دراسة آلهة الشعوب المجاورة: انظر، في شأن هذه المسائل أعمال J. Welhausen وE. Dhorme وR. Dussad.

4- وهذا لا ينفي الطابع الكوكبي لبعض آلهتم (اللاّت، شمس..) وراجع«Religions»: G.Rychmans، ص 8-9.

5- «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) I/33.

عند البدو الرحّل»[1] فمن الخطإ أن نعتقد أنّ كلّ قبيلة كانت تمارس عبادة مختلفة ومستقلّة.

ذلك أنّ التمعّن في حياة سكّان المجال العربيّ خلال القرن VIم يبيّن على العكس، اتّجاها إلى توحيد العبادة لا شكّ فيه.

فقد كان يجتمع في بعض المعابد، وخصوصًا في الكعبة، عدد كبير من المعبودات، بل إنّ بعض الآلهة التي كانت لها معابدها الخاصّة، مثل العزّى ومناة، كانت تُعبد في الكعبة أيضًا[2].

وكانت العبادة، من ناحية أخرى، موحّدة لدى الجميع، إذ كانت تتمثّل خاصّة في تقديم القرابين إلى الآلهة وفي النّحر لها. كما كانت تتضمّن أيضًا الطواف من حول المعبد[3]، وكانت تتميّز أخيرًا بالدور الثانوي الذي كان يضطلع به «الكاهن» وقد كان إلى العرّاف أقرب منه إلى رجل الدين[4]. ولم يكن المتعبّد إذ يؤدّي الطقوس بنفسه، [43] وخصوصًا التضحية، في حاجة إلى أيّ وسيط لكي يتّصل بالمعبود[5]. ولكنّ أوضح تجلّيات وحدة العبادة هذه[6]

1- راجع «G. Ryckmans «Religions، ص 8.

2- M. Gaudefroy Demombynes: «Mahomet» p. 45

3- انظر، حول هذه الممارسات عامّة «G.Rychmans: «Religionsص ص 9-11 وM. Gaudefroy Demombynes: «Mahomet» ص 33، وحول التضحية خاصّة انظر:

J. Chelhod «Le Sacrifice chez les Arabes» Paris , 1955.

4- راجع: G.Rychmans: «Religions» p.11 وخاصّة T. Fahd «la divination arabe», Strasbourg, 1966.

5- لا يتنافى وجود أُسر تحمي المعبد (انظر قائمة هذه الأسر في ابن هشام «السيرة...I/ 83-88) مع هذا الرأي لقد كانت لهذه الأسر وظيفة الحفاظ على الحمى المقدّس ولكنّ أفرادها لم يكونوا رهبانًا. راجع: M. Gaudefroy Demombynes: «Mahomet» ص ص 39-83و123-135.pp ,«T. Fahd: «Divination

6- لئن بدا لنا أنّه من باب المبالغة أن نتحدّث عن «دين قومي» مثلما فعل J. Chelhod في كتابه «Introduction à la Sociologie de l'Islam» فإنّ، التوازي بين التطوّر

يقدّمها لنا الحجّ. ذلك أنّ احتفالات الحجّ كانت - كما قيل حقًا- «تجمع ضمن خطّ سير واسع، وعلى ما تقتضيه منفعة المؤمنين، التأثيرات المقدّسة لمعابد كثيرة، وكان المؤمنون يأتون للاستعداد لسلسة من الأعمال الجادّة يعتزمون أداءها، بأن يمتثلوا عند أحدها لطقوس طهارة تتّصل بالجسد والثياب تضعهم في حال إحرام. وعندما ينتهي إحياء جملة الاحتفالات يعود المؤمنون إلى نقطة الانطلاق فيزيلون عنهم الإحرام: وهم بهذا يجلبون إلى المعبود الحامي زخم القوى الأخرى التي كانوا بصدد تعظيمها»[1].

ودون أنْ نجاري الكاتب [قودفروا دي مونبين] في أنّ هذا التأليف بين المعتقدات كان يهيّء «العرب لمفهوم وحدة المعبود»[2] ينبغي لنا أن نؤكّد هذا الاتّجاه الذي ما فتئ يتعاظم إلى توحيد المعبود باعتباره أحد مميّزات الحياة الدينيّة لسكّان المجال العربيّ قبيل الإسلام.

ولكن ماذا كانت أهميّة الوعي الديني لدى هؤلاء العرب؟ نحن نقول «وعي دينيّ» ولا نقول «فكر ديني» لأنّ الفكر الدينيّ للإنسان العربي القديم، مثلما أُشيرَ إلى ذلك أحيانًا كثيرة، كان ضحلاً[3]، ولكن بالرغم من هذا الفقر النّظري [44] فبإمكاننا أن نفهم، عبر

الاجتماعي- السياسي (التجمّعات القبليّة ومواثيق التحالف) الذي بحثنا فيه أعلاه وبين التطوّر الديني أمر بارز مع ذلك.

1- M. Gaudefroy Demombynes: «Mahomet» p. 531

2- المرجع السابق، الصّفحة ذاتها. ولئن بدا من المحتمل أن يكون العرب قد آمنوا بإلاه أعلى واحد، وبذلك شرعوا في مسار ترتيبي لآلهتهم، فإنّهم قد كانوا لا يزالون بُعداء عن مفهوم التوحيد (راجع: R. Dussaud: «Pénétration», pp.158-161) حيث يوجد تحليل للصّراع الذي خاضه رسول الإسلام ضدّ آلهة الوثنيّة).

3- R. Blachère Histoire de la littérature (الأصل الفرنسي): I/32-33 و B. Fares «L'Honneur...» ص 65.

البعض من الأعمال التي كان العربيّ القديم يأتيها وعبر التبريرات التي كان يسندها إليها، الدور الذي كان يوليه للجنّ ولقوى الطبيعة والآلهة والأهمّية التي كان يعلّقها بالعبادة التي يقدّمها لها.

فلئن ثبت أنّ العربي كان يعتبر الجنّ «بمثابة المسؤولين عن بعض الاضطرابات التي كانت تشوّش السير العاديّ للأشياء: كعجز الرجل جنسيّا وعقم المرأة والحمّى والأوبئة والعواطف المتضاربة»[1] وأنّ هذا كان يُحدث لديه موقفًا متطيّرًا، فليس من المؤكّد، رغم ذلك، أنّه قد اعتبرهم المتحكّمين في مصيره مطلقًا[2].

ثمّ إنّ الآلهة بدورها لم تكن تهيمن على العالم، وإنّما كانت مجرّد حماة بإمكان كراماتها أن تحصّنه ضدّ البعض من إصابات القدر، وكان يسعى بواسطة عبادته لها إلى أن يضمن حمايتها له فحسب.

لقد كانت القوّة التي تهيمن على العالم، في نظره، قوّة عجيبة كان يسمّيها «الدهر» أو الزمن – القدر[3]. فالدهر هو الذي كان يجعله يهرم ويموت، والدهر هو الذي كان يحدّد له شقاءه وسعادته، وكانت حياته سلسلة من الأحداث التي أرادها الدهر ووسمها بصروفه.

صحيح أنّه لم يكن يعبد الدهر بأيّ شكل، ولكن ألم تكن العبادة التي يقدّمها للآلهة موجّهة نحو التحصّن من مصائب الدهر[4]؟ ثمّ ألم تكن للعيافة، التي كانت تتمثّل في تأويل النذير الذي كان

1- G.Rychmans: «Religions» ص 12.

2- إنّ الأهمّيّة التي أولاها Gaudefroy Demombynes «للجنّ» في تفسير معتقدات العرب تبدو لنا مبالغًا فيها: راجع الفصل الثالث، في ما يلي، ص 74 وما بعدها).

3- انظر تحليلاً لهذا المفهوم وبيبليوغرافيا في ما يلي، ص ...

4- القدرة الإلاهيّة المطلقة المقترنة بوحدانيّة الله مفهوم مجهول عند عرب ما قبل الإسلام: انظر، في ما يلي، ص 162 وما بعدها.

العربيّ يبحث عنه في غناء الطيور أو طيرانها (الزجر) و«الوجهة التي يتّجهها الحيوان إذ يُترك حرًّا في اختيار سبيله» وفي تعبير الرؤى[1]، وظيفة إنباء الأفراد بالمستقبل الذي يهيّئه لهم الدهر وتمكينهم من الاستعداد له إنْ لم نقل من الإفلات منه[2]؟

[45] لقد قيل إنّ اعتقاد العربيّ في هذه القوّة العليا الرهيبة التي كانت، في نظره، متمثّلة في الدهر قد نمّى لديه، وهو المحارب المصارع أصلاً، جبريّة عميقة جرّته في الأخير إلى الانحناء أمام ما هو حتميّ، واعتُبر هذا بمثابة إحدى علامات عدم الانسجام في سلوكه[3].

ولا نظنّ ذلك كذلك، وسنحاول في فصولنا المقبلة[4] – إنْ لم نقلْ فضّ هذا المشكل- أن نحصر، على الأقلّ، مظاهره بتحليل مفهوم «الدهر» من ناحية وبالالتزام بتحديد مواقف العربيّ إزاء مصيره بقدر أكبر من الدقّة في ضوء النصوص الشعريّة المتعلّقة بموضوع الموت من ناحية أخرى.

ومهما كانت الاحترازات التي أُبديت في شأن أصالة الآثار الشعريّة المنسوبة إلى الشعراء السابقين للإسلام، فإنّ هذه الآثار تظلّ فعلاً بالنّسبة إلى المؤرّخ وثائق ضروريّة لمعرفة معتقدات العرب وطقوسهم في ما قبل الإسلام ولتأويل مواقفهم إزاء الأحداث الجوهريّة للوجود ولتحديد أفكارهم عن الحياة والقدَر والموت.

1- راجع: «G.Rychmans «Religions، ص 11، وانظر، في ما يتّصل بشتّى إجراءات الكهانة: «T. Fahd: «Divinations، ص 23.

2- لا تبحث الكهانة عن استثارة الحدث – على عكس السحر- وإنّما تسعى إلى التنبّؤ به. راجع «T. Fahd: «Divinations ص ص 2 و41 و90و106.

3- ر. بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 33/I.

4- انظر، في ما يلي، الفصلين الثاني والثالث.

وهذا مرتبط، على ما يبدو لنا، بالدور المنوط بالشعر في ذلك العصر وبالصّلة الوثيقة التي كانت تصله بالبيئة الاجتماعيّة.

ماذا كانت مكانة الشعر والشعراء في المجتمع العربيّ قبيل الإسلام؟ وماذا كانت خصائص الأداة الشعريّة في ذلك العصر؟ هذان هما السؤالان اللّذان علينا أن نجيب عنهما.

لقد كان النشاط الشعري بوسط الجزيرة العربيّة وشمالها خلال القرن السادس للميلاد غزيرًا جدًّا وخصبًا جدًّا- على العكس من سائر الأنشطة الفنّيّة التي كانت قليلة الازدهار- وذلك بالنّظر إلى عدد الشعراء المذكورين في مصادرنا وإلى ما وصل إلينا من آثارهم الباقية. وفضلاً عن ذلك فإنّ كمال الأداة الشعريّة التي كانت على ذمّتهم يشهد على أنّ هذا النشاط كان يتنزّل ضمن تراث قديم جدًّا. وبهذا يمكننا أن نؤكّد أنّ العرب قد بدأوا في ممارسة الفنّ الشعري باكرًا نسبيًا، وأنّهم لم يفتأوا، منذ ذلك الحين، يخصّون ذلك الفنّ بأفضل ما في طاقاتهم الخلاّقة. **[46]** هل ينبغي أن يُتعجّب من ذلك؟ أوَلَمْ يكن للكلمة عند العرب، مثلما كان لها عند جميع الساميّين، نفوذ سحريّ؟

لقد كانت العبارة الشعريّة، على ما يبدو، سحريّة بالمعنى الأوّل للكلمة. ذلك أنّ طبيعة العلاقات الأصليّة بين الشعر والسحر لئن كانت، في الوضع الحالي الذي عليه وثائقنا، صعبة التدقيق، فإنّ وجود مثل هذه العلاقات محتمل جدًّا[1].

1- انظر: T. Fahd: «Divination» ص ص 72 - 75 و117 - 120 ور.بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) II/332 - 333 وعن الطابع السحري لقصيدة الهجاء، انظر: ر. بلاشير المرجع السابق، I/ 382 حيث توجد قائمة ضافية بالمراجع، علمًا بأنّ بشر فارس

ومهما يكن من أمر فإنّ النشاطيْن قد تمايزا بوضوح عبر العصور ولم تبق بينهما في القرن السادس الميلاديّ أيّ صلة. لا شكّ أنّ الشاعر قد ظلّ يُنظر إليه على أنّه مُلهَم وظلّ يستخدم بمهارة آثار هذه الأداة السحريّة التي كان يمتلك أسرارها وينعم لدى الجمهور بحظوة عظيمة كانت الرهبة فيها تدعم الإعجاب[1]، ولكنّ نفوذه وموهبته لم يعودا- على فرض أنّهما كانا - في خدمة الممارسات السحريّة، وإنّما صارا في خدمة مصالح القبيلة.

لقد كان الفخر بالقبيلة والدفاع عن عرضها وسياستها والتغنّي بانتصاراتها ومدح ساداتها ورثاء أمواتها والردّ على مَن يتعرّض لها بالهجاء من شعراء القبائل المعادية لها، هي أبرز شواغل الشاعر العربيّ في القرن السادس الميلاديّ و«كان شاعر تلك الفترة إذن، قبل كلّ شيء، الناطق باسم عشيرته وقبيلته، بل باسم التجمّع القبليّ الذي كانت قبيلته تندمج فيه في بعض الأوقات، وكان يجسّم روح العشيرة بحدودها وموانعها وأهوائها وعنفها الأرعن»[2].

هل ينبغي، لهذا، أن نعتبر أنّ «شاعر الجاهليّة ينشغل – بدل أن يستبطن ما في قرارة نفسه- بوصف مشاعر كلّ بدويّ واقعًا خارج الزمان والمكان» وأنّ «شعر ما قبل الإسلام هو ميدان اللاّشخصي والعامّ الذي ليس كمثله ميدان»[3]؟ [47] كلاّ...وبكلّ تأكيد: فقد

يعتـرض على مثل هـذه النظريّـة. راجـع: «Honneur» ص ص 198 - 200 ثمّ ص 214. [وانظر: مبروك المنّاعي: الشعر والسحر. دار الغرب الإسلامي، بيروت 2004 المترجم].

1- عن علاقة الشاعر الجاهلي بجمهوره، انظر: ر. بلاشير: المرجع السابق I/243 - 338.

2- المرجع السابق: I: 339.

3 - J. Chelhod: «Introduction à la sociologie de l'Islam», pp.41-42

كان الشاعر العربيّ إذّاك – على العكس – شاعرًا غنائيًا، وكان شعره ينبض بكلّ خلجات قلبه.

كان مدعوًا حقًا، بحكم الحياة التي كان يعيشها وبحكم قوّة الروابط التي تصل مصيره بمصير الجماعة، إلى أن يستخدم ضمير الأنا وضمير النحن بلا تمييز تقريبًا، ولكنّ الضميرْين لئن تجاورا في شعره باستمرار حتّى بدا لنا أنّهما متلازمان، فإنّ كليهما على كلّ حال ضميرُ «متكلّم» وأنّ استخدام «النحن» لا يتضارب مع استخدام «الأنا» إذ هو يفترض، على العكس، الانخراط الكامل والكليّ.

إنّ الشاعر العربيّ في ما قبل الإسلام قد كان أقلّ غيابًا عن شعره من أيّ شاعر غيره، ذلك أنّ «الأنا» يفرض نفسه بقوّة في قصائد «الفخر» حيث يمتدح خصاله الخاصّة ويعدّد مآثره الشخصيّة ويعبّر عن مختلف العواطف التي يشعر بها إزاء قومه وإزاء الآخرين. والجدير بالذّكر أنّ هذه العواطف ليست دائمًا حبًا لهؤلاء وحذرًا من أولئك، فالشاعر العربيّ في تلك الفترة كان يعرف، متى لزم الأمر، الاعتراف بفضائل خصومه كما يعرف الأسف على أخطاء أبناء قبيلته[1].

وحتّى إذا نطق الشاعر باسم الجماعة كلّها فإنّ نفحة أثره الشعري تظلّ شخصيّة لأنّ دور الناطق باسم القبيلة هذا «يعيشه (الشاعر)

1- وهذا ليس في آثار الشعراء الصعاليك من أمثال الشنفرى (انظر: ر. بلاشير: «تاريخ الأدب...»(الأصل الفرنسي) 285/II وتأبّط شرًا (المرجع السابق، 287/II) أو عروة بن الورد (نفسه، 287/II) فحسب، وإنّما في أشعار شعراء القبائل أمثال طرفة (انظر الجمهرة، القصيدة رقم 7 والديوان، القصيدة رقم 1) والمتلمّس (الأصمعيّات، القصيدة رقم 92) أو حتّى دريد بن الصّمّة (المصدر السابق، القصيدة رقم 20).

ويسبغه بمأساة ضغائنه الخاصّة التي تمتدّ كي تلتقي بضغائن قومه ويتغنّى بحماس أو يتحامل بخطل لأنّ قضيّة العشيرة هي قضيّته»[1].

إنّ الشاعر الجاهليّ لا يبدو إذن كالمشاهد الذي يصف ما يلاحظ من الأحداث، ولكنّه يبدو فاعلاً يعظّم ملحمته وملحمة قومه. ثمّ إنّه ليس أغرب عن الشعر العربيّ في ذلك العصر من العامّ، فهو، على العكس من ذلك، يستقي إلهامه من وقائع دقيقة وحقيقيّة كمعركة بين قبيلتين أو أخذ بثأر وما يعقبه من تداعيات أو أفعال سيّد كريم **[48]** أو إخلال بعض الأفراد بقواعد العِرض أو موت بعض أفراد القبيلة. ولئن بالغ الشعراء في أهمّيّة هذه الوقائع بإظهارها وكأنّها أحداث استثنائيّة فلكي يضفوا عليها المسحة الغنائيّة أو الملحميّة التي يقتضيها الخطاب الشعري. غير أنّ هذه الأحداث تحتفظ رغم كلّ شيء بطابع الوقائع النّوعيّة الملموسة.

وحتّى الحِكَمُ «التي يحلو للشّاعر العربيّ أن يرصّع بها قصائده»[2] فهي تندرج عضويًا ضمن المعاني الشعريّة الخاصّة إلى حدّ أنّها تبدو غالبًا بمثابة التعبير عن تجربة معيشة لا بمثابة التلفّظ بحقيقة مسلّم بها.

لاشكّ أنّ الشعراء يرجعون فيما هم يمارسون هذا – وأنّى لهم أن يفعلوا غير ذلك؟- إلى تصوّرات بيئتهم ومعتقداتها الاجتماعيّة-الثقافيّة، وهي بيئة بدويّة وثنيّة، وأنّهم يبوحون لنا عبر ذلك بالتصوّرات الأساسيّة للجاهليّة العربيّة، ولكنّ المشاعر المعبَّر عنها في آثارهم ليست رغم ذلك «مشاعر كلّ بدوي واقع خارج الزمان والمكان».

1- ر. بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) II/338.
2- المرجع السابق: II/398.

فالشاعر أوّلاً عضو من قبيلة محدّدة لها تاريخ نوعي لأنّها موسومة بأحداث خاصّة بها. ثمّ إنّه ليس عضوًا سلبيًا في هذه الوحدة العرقيّة والسياسيّة لأنّ الرابطة القبليّة لا تفترض استقالة الفرد، بله الشاعر، ولكن تفترض مساهمته، وفي هذه الحال بالذات مساهمته النشطة.

إنّ تأوّل الآثار (الشعريّة) ذات الاستيحاء البدوي، في تقديرنا، إنّما ينبغي أن يتمّ حينئذ في ضوء هذه الروابط بين الشعراء والجماعات التي كانوا ينتمون إليها والتي كانوا يضعون فنّهم في خدمتها.

وينبغي أن نلاحظ، في هذا الشأن، أنّ أغلب شعراء هذا العصر لئن كانوا «شعراء قبائل» فإنّ عددًا منهم قد فارقوا قبائلهم، دون أن يقطعوا الصّلات التي كانت تشدّهم إلى جماعاتهم القبليّة، ليدخلوا في خدمة أمراء المناذرة أو الغساسنة[1] وقد أصبحوا بهذا شعراء مأجورين.

ولكن لئن كانت الرّوابط التي تنعقد بين هؤلاء الشعراء وحُماتهم «وهي الروابط المعروفة بين المتكسّبين وأولياء نعمتهم» تختلف من حيث طبيعتها ومتانتها عن تلك التي كانت تربط الشاعر بقبيلته، فإنّ هذا التطوّر في وظيفة الشاعر لم يكن له، على ما سنرى، سوى تأثير محدود جدًا في المضمون الغرضيّ وأنماط التعبير للشّعر العربيّ خلال ذلك العصر[2]. إنّ مدّاحي الملوك هؤلاء، الذين كانوا بدوًا بالولادة وتعلّموا فنّهم على أيدي شعراء عالم البداوة[3]

1- انظر، في ما يتلو، ص 138 وما بعدها.

2- لم يكن هذا الضّرب من الشعراء، من حيث الدور الذي لعبوه لدى هؤلاء الأمراء ومن حيث خصائص آثارهم – كي نستعيد عبارة بلاشير (Histoire de la littérature, II/433) – سوى «تطوّر في مكانة شاعر القبيلة خارج جماعته».

3- ذلك أنّ شعراء العصر المشار إليه قد كانوا يتعلّمون فنّهم من الشعراء الذين كانوا يكبرونهم سنًا والذين كانوا في الوقت نفسه رواةً لهم. انظر المرجع السابق: 335/II.

ما كانوا ليستطيعوا إلاّ أن يظلّوا أوفياء للسّنّة، ذلك أنّ شاعر ذلك العصر قد أصبح بعدُ «عبدًا لسنّة فنّيّة»[1]، فقد كانت البنى الإيقاعيّة والغرضيّة للقصيدة العربيّة قد تحدّدت فأصبح جهد الشعراء منصرفًا إلى التميّز في استعمالها أكثر من انصرافه إلى تغييرها.

وتبدو القصيدة العربيّة من النّاحية الشكليّة – وهي قصيدة موحّدة القافية – متوالية من الأبيات المتتابعة وتموّجات إيقاعيّة متساوية ناجمة عن تضافر تأثيرات تداول مزدوج، تداول مقاطع طويلة ومقاطع قصيرة وتداول حادث عن «النّبر التنغيمي» و«الأزمنة القويّة» و«الأزمنة المحايدة»[2].

أمّا من الناحية الغرضيّة فإنّ القصيدة العربيّة تبدو بمثابة تتابع من المعاني (الشعريّة) المختلفة تترابط فيما بينها كي تنشىء أثرًا محدَّدا، علمًا بأنّ الوحدة العميقة للقصيدة العربيّة تكمن، على ما رأينا آنفًا، في وقعها العامّ[3].

وفي المؤلّفات (الشعريّة) التي يتهيّأ لها الشعراء[4] أي «القصائد» يبدو النصّ الشعري ذا بناء ثلاثيّ. وتتضمّن هذه البنية الغرضيّة فعلاً – علاوة على المقطع الأخير الّذي يشكّل الموضوع الأساسي للقصيدة (المدح، الحماسة، الفخر...) مقطعين آخرين أحدهما غنائي (يتمثّل في ذكر «الحبيبة» والأسف على أوقات الشباب السعيدة بل

1- نفسه: 335/II.

2- انظر دائرة المعارف الإسلاميّة (EI.2): مادّة «عَروض» تأليف (Gotthold Weil: I/688) وريجيس بلاشير: المرجع السابق 359/II-365. حيث نجد ببليوغرافيا ضافية حول هذه المسائل.

3- راجع الصفحة 15 أعلاه.

4- لا شكّ أنّ النصوص المرتجلة قد كانت عديدة غير أنّ معرفتنا بها قليلة راجع: بلاشير: المرجع السابق 369/II.

وفي تأمّلات عامّة حول الحياة والهرم والموت) والآخر وصفي (فيه وصف للنّاقة والفرس والصّحراء...)[1].

أمّا المرثية فتُبنى عامّة على أساس هيكلة ثنائيّة تتألّف من جملة من المعاني التقريظيّة يتمّ فيها تعداد الفضائل التي كانت قوام مجد الفقيد يُقدَّم لها بمقدّمة غنائيّة أو حكميّة يعبّر فيها الشاعر، بحسب الحالات، عن ألمه أو أسفه وعن رباطة جأشه في احتمال أمر حتميّ أو عن ثورته إزاء حدث يحرم القبيلة من واحد من أكثر أبنائها تفانيًا وشهرة، فإذا كان الميت ضحيّة نزاع قبليّ عبّر الشاعر عن عزمه وعزم قومه على الأخذ بثأره[2].

لقد كان الشاعر العربيّ في ذلك العصر يمتلك إذن أداةً شعريّة تامّة الإتقان مطابقة للّسان الذي كان يعبّر به[3] ومباني شعريّة ملائمة للموضوعات الأساسيّة التي كان عليه أن يعالجها. وكان بإمكانه، في إطار هذه المباني، أن يقيم الدليل على موهبته في استخدام الكلام وفي إحداث الآثار البليغة بواسطته.

ولم تكن تهمّه طرافة الإنشاء الغرضيّ بقدر ما كان يهمّه بريق العبارة وإيجاز الصّياغة وجمال الصّورة.

وبالرغم من ذلك فإنّ هذه التنويعات على المعاني الشعريّة التقليديّة ليست تمارين مجّانيّة في البراعة اللّفظيّة، بل إنّ الموضوعات

1- راجع، في شأن القصيدة ومختلف المعاني الشعريّة المطروقة فيها المرجع السابق: II/ 374 وما بعدها.
2- انظر في ما يخصّ الرثاء المرجع السابق: II/379 و425، وانظر، في ما يلي، ص 74 وما بعدها
3- «اللّسان الذي استخدمه الشعراء منذ القرن السادس للميلاد هو تلك اللّغة الجامعة الموحّدة التي رفعها القرآن إلى مرتبة اللغة الدينيّة» (المرجع السابق: II/365). وعن الإشكالات التي يُثيرها تشكّل هذا اللّسان راجع: «R. Blachère«Introduction au Coran

وعن أبنية هذه اللّغة راجع: «H.Fleich: «L'arabe classique

التي يطرقها تشغله كثيرًا، على ما رأينا آنفًا. فنزعة المحافظة التي تسم هذا الشعر إنّما هي دالة على ديمومة المعاني (الشعريّة) التي يعبّر عنها. ذلك أنّه لئن صحّ أنّ الشعراء قد أسهموا – بتناولهم الدائم للقيم ذاتها – في جعلها تستمرّ، فإنّه بإمكاننا أن نقول إنّ هذه القيم إنّما حافظت على جلب اهتمام الشعراء والجمهور لأنّها استطاعت أن تبقى حيّة[1].

لقد كان بإمكان مؤرّخ الأدب أن يأسف على طابع المحافظة الذي يتّسم به الشعر العربيّ. ولكن لمّا كانت نصوص هذا العصر هي أقدم النّصوص التي في حوزته فإنّه ليس له إلاّ أن يغتبط بها. وهو في هذا يلتقي بمؤرّخ الأفكار الذي تمدّه هذه النّصوص، التي تنقل عناصر غرضيّة متوارثة عن ماضٍ أبعد في الزمان، بوثائق ثمينة لمعرفة معتقدات (عالم) البداوة والوثنيّة العربيّتين.

1- انظر فصل «عربيّة» في دائرة المعارف الإسلاميّة: الفقرة ب: (la littérature arabe) تأليف H.A.R. Gibb ضمن (EI.1et2) 601/I.

الفصل الثاني

الموت عند شعراء البداوة والوثنيّة العرب

تصوّر الموت وتمثيلاته الملموسة

[55] كان العرب الرحّل، بحكم الحياة التي كانوا يعيشونها، غالبا ما يحتكّون بالموت، بل ويتحدّونه. ولهذا فمن المتوقّع أن يحتلّ هذا الموضوع مكانًا فسيحًا في الشعر العربيّ خلال العصر الذي اكتنف حياتهم إذّاك. ولكنّ المسح الشامل للشّعر الذي تمكّنّا من القيام به[1] لم يسمح لنا بأن نجمع سوى 1700 بيت تقريبا[2] وهو رقم محدود نسبيًا، لاسيما وأنّ هذه الأبيات تتوزّع من حيث نسبتها على حوالي مائة شاعر[3]. فهل نستنتج من هذا أنّ موضوع الموت كان في ذلك العصر موضوعًا ثانويًا؟

يبدو لنا أنّ استنتاجًا كهذا قد يكون مخطئًا، إذ أنّ الأهميّة العدديّة للأبيات التي تعالج موضوعًا مّا لا يمكنها أن تكون مقياسًا صالحًا لصياغة حكم دقيق على أهمّيته الأدبيّة[4].

1- لأجل هذا تولّينا جرد كلّ الدواوين الشعريّة المنسوبة إلى الشعراء الممثّلين لتيّار البداوة الوثنيّة هذا وكذلك أهمّ كتب الاختيارات، كما تولّينا، من جهة أخرى، إسقاط الأبيات التي لاشكّ في كونها منتحلة: راجع، في شأن هذه المسألة، ص ص17 - 18 أعلاه.

2- يجب أن نلاحظ أنّ الأبيات التي أخذت في الحسبان هي تلك التي تطرّقت إلى موضوع الموت في حدّ ذاته، لا تلك التي تمتّ إليه بصلة غير مباشرة شأنِ أشعار التأبين ضمن المرثية مثلا.

3- إنّ توزّع هذه الأبيات بين الشعراء فيه تفاوت كبير. وهو خاضع للأهميّة الكمّية للآثار التي وصلت إلينا بأسمائهم من جهة، ولطبيعة الصياغات الغرضيّة المهيمنة في الدواوين المنسوبة إليهم من جهة ثانية. ويأتي في الصدارة الشعراء الذين استبدّ بأشعارهم غرض الرثاء: وأوّلهم الخنساء بـ 200 بيت تقريبًا يليها أوس بن حجر (85 بيتا) فالمهلهل (70 بيتا). وثمّة مجموعة تتألّف من عشرة شعراء (هم دريد بن الصّمّة وطرفة وعنترة وبشر بن أبي خازم وحاتم الطائي وقيس بن الخطيم وأبو كبير الهذلي..) تتجاوز 30 بيتًا ومجموعة (أخرى) بعشرة شعراء من بينهم زهير بن أبي سلمى لها 15 بيتًا و3/4 الشعراء لهم أقلّ من عشرة أبيات.

4- راجع ص17 في ما تقدّم.

ذلك أنّ جمع الآثار الشعريّة التي تعود إلى ذلك العصر، وهو جمع جزئيّ متأخّر في الزمن قد تمّ، فضلاً عن ذلك، في [56] إطار نشاط معجمي، لا يعبّر عن ملامح تلك الآثار إلاّ بصورة بعيدة جدًّا عن الكمال، من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّ القصيدة العربيّة تتحدّد – على ما رأينا في مقدّمة هذا البحث –بوقعها أكثر ممّا تتحدّد بمحتواها. وهو وقع ينجم عن تتابع معيّن للموضوعات[1].

وهكذا فإنّ أهميّة موضوع مّا لا تكمن في حجم المقاطع المخصّصة له بقدر ما تكمن في تواتر ظهوره وفي المكانة التي يحتلّها ضمن جملة الموضوعات المتتابعة التي تتألّف منها القصيدة.

وفعلاً فإنّ موضوع الموت لئن كان لا يتجلّى إلاّ في مقاطع (شعريّة) قصيرة في الغالب، فهو موضوع متواتر نسبيًّا.

ثمّ إنّ المكانة التي يحتلّها في مختلف السياقات الغرضيّة التي يُعالج فيها تبدو لنا، من ناحية أخرى، مركزيّة. ذلك أنّ المراثي إنّما اختلفت عن المدائح بفضل هذا الموضوع، وأنّه هو الذي يمنح أناشيد الحرب وقعها الملحيّ، والشاعر العربيّ إنّما وجد المبرّر لتصوّراته الأخلاقيّة في تأكّد حتميّة الموت.

إنّه إنّما يُذكر بإيجاز ولكن بكثرة، ويشغل من القصائد التي يندرج فيها حيّزًا محدودًا ولكنّه مركزيّ: هكذا يظهر موضوع الموت في الشعر العربي في البيئة الوثنيّة خلال القرن السادس للميلاد.

فما هي الأشعار التي نتجت عنه؟ وما هي الدلالة التي تشملها صياغاته؟ وإلى أيّ حدّ تكشف لنا هذه الصّياغات (القناع) عن معتقدات العرب في زمن الوثنيّة؟ هذه هي الأسئلة التي علينا أن نجيب عنها.

1- راجع ص 15 أعلاه.

ينبغي أن نلاحظ أوّلاً أنّ الشاعر العربيّ في تلك الفترة كان يمتلك معجمًا متنوّعًا نسبيًا صالحًا لمحاصرة مفهوم الموت والتعبير عن شتّى أوجه هذه الظاهرة.

[57] وأبرز الألفاظ التي تصلح لتعيين هذا المفهوم هي، بحسب التواتر: الموت – المنيّة والجمع منايا – الردى- الهلاك- المصرع- الحتف- الحِمام وقرينه الحِمّة- المَنون- الحيْن- البِلى- الشَعوب.

وفي حين يعبّر لفظ «الموت» ومشتقّاته عن المفهوم العامّ والمجرّد للموت، فإنّ لفظ «المنيّة» وجمعه «المنايا»[1] يبدو موحيًا بهذا المتصوَّر على هيئةٍ إن لمْ تكن ملموسة أكثر فهي أكثر فردانيّة وأكثر شاعريّة، ويربط الموت بمفهوم القدر: إنّه «الموت – القدر»[2].

أمّا لفظ «الحِمام» وبديله «الحِمّة» – وهما أقلّ تواترًا ولكنّ حضورهما مشهود في النّصوص التي في حوزتنا – فيعنيان الموت لا باعتباره متصوّرًا وإنّما باعتباره حدثًا منظورًا إليه إبّان حدوثه[3]، ذلك أنّ الجذر اللّغوي [ح م م] يدلّ، في تعلّقه بحدث مّا، على أنّ هذا الحدث إنّما هو في اللّحظة الحاسمة من تمامه[4].

1- وينبغي أن نلاحظ أنّ هذا الجمع يبدو، في الغالب، كما لو كان تكثيفًا للمفرد.

2- وهو أيضًا، في ما يبدو لنا، معنى «المنون» وهو مستعمل بتواتر أقلّ، ولا يسعنا إلاّ أن نقرّب هذه الألفاظ بلفظ «ماني» الذي يبدو أنّه كان يعني إلاهًا – قدرًا ولفظ «مناة» الذي قد يكون أعتُبر، في الأصل على الأقلّ، بمثابة إلاهة الموت: وانظر – في ما يلي – ص 76.

3- بالنسبة إلى «الحِمام» انظر «الجمهرة»: القصيدة 5 (البيت 51) وأبا تمّام «الحماسة» 34/II وابن هشام «السيرة» 34/II و266 (وقد تفرّع «الحِمام عن الموت») وعروة بن الورد: الديوان النصّ 5 ب 2 ص 98 وحاتم الطائي: الديوان القصيدة 170 ب 1 ص 45 والخنساء: الديوان ص 28. (أمّا) «الحِمّة» فقليل الاستعمال جدًّا، وقد عثرنا عليه في نصّيْن: المفضّليات النصّ 20 ب 17 وب 33 والسيرة 34/II، والنصّان غير جديريْن بالثقة إلاّ قليلاً ويمكن أن يكونا «ذويْ استيحاء لغوي».

4- انظر ابن منظور (اللسان).

والمفهوم الزمني الذي يشمله لفظ «الحيْن» يضعه في زمرة هذه الألفاظ، غير أنّ القدَر فيه أوضح[1]. ولفظ «الحتف» أدقّ وأكثر حسّيّة، وهو مستعمل للدّلالة على الموت باعتباره مآلاً خاصًا[2]، **[58]** مع إيحاء بالفجئيّة. وثمّة عدد من الألفاظ المعبّرة عن مفهوم الموت العنيف الذي يصرع (الإنسان)، وهي ألفاظ «الردى»[3] و«المصرع»[4] وكذلك الألفاظ المشتقّة من الجذر [هـ.ل.ك][5] ومن الفعل«باد»[6] و«اتّضع»[7].

1- راجع ديوان الهذليّين II/164 وابن هشام: السيرة II/164 ب 10 وشرح أشعار الهذليّين II/643 ب 8 وعروة بن الورد: الديوان، النصّ 26 ب 6 ص 179 وأوس بن حجر: الديوان، القصيدة 49 ص 12 وكعب بن زهير: الديوان، ص 450.
2- أكثر النصوص دلالة في هذا الصّدد هو قصيدة أبي ذؤيب الهذلي: شرح أشعار الهذليّين I/ص 6 ب 15 وانظر كذلك المهلهل في «شعراء النصرانيّة» I/ص 172 ب 5 وزهير بن جناب (المصدر السابق I/210 وديوان الهذليّين II/161 و164 والأصمعيّات: القصيدة 67 ب 46 والمفضّليّات: القصيدة 65 ب 3 وحماسة أبي تمّام III/253 وحماسة البحتري: القصيدة 85 ب 1 ص 10 وقيس بن الخطيم: الديوان، القصيدة 105 ب6.
3- الأصمعيّات، القصيدة 19 ب 6 والقصيدة 28 ب 10 وحماسة البحتري، النصّ 411 ب 9 والنص 863 ب 4 والأفوه الأودي في شعراء النصرانيّة I/72 ب3 وعلقمة في الشعراء السّتّة ص 108 ب 5 والخنساء: الديوان ص 101 ب 4 والمتلمّس: الديوان، النصّ 16 ب 1 ص 202 والنصّ 10 ب 2 ص 194 وعروة بن الورد: الديوان النصّ 9 ب 6 ص 130 والنصّ 13ب 2 ص 146 وأوس بن حجر: الديوان، القصيدة 30 ب 11.
4- المفضّليّات، القصيدة 9 ب 44 والقصيدة 67 ب 41 والأصمعيّات، القصيدة 67 ب 21 وOpuscula ص 101 و112 وسيرة ابن هشام II/139ب 5 وحماسة أبي تمّام II/62 – 72ب 8 والخنساء: الديوان ص 60 ب 7 وص 92 ب 5 وأبو خراش الهذلي ضمن ديوان الهذليّين II/154 ب1.
5- Opuscula: ص 12 ب 1 و14 وص 117ب 1 و18 والمفضّليات، القصيدة 67 ب 1 والأصمعيّات، القصيدة 19ب 14 وشرح أشعار الهذليّين، II/741 وطبقات فحول الشعراء، القصيدة 30 وسيرة ابن هشام II/27 – 28 ب 55 وأوس بن حجر الديوان، القصيدة 40 ب 2 والخنساء: الديوان، القصيدة 22 ب 6 والقصيدة 68 ب3.
6- مرّة واحدة ضمن ديوان بشر بن أبي خازم: الديوان، القصيدة 26 ب 4.
7- المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

ثمّ إنّ الموت قد تمّ تصوّره إمّا بوصفه حدثًا يفرّق البشر ويشتّتهم، ومن هنا استُخدمت له صيغة المبالغة «شَعُوب»[1] والنعت «خالِج»[2] أو باعتباره المرحلة النّهائيّة من التداعي والتفكّك التي يعبّر عنها الجذر [بـل.ي][3].

وقد كان الشعراء يلجؤون، للتّعبير عن هذا المفهوم بطريقة محسوسة أكثر، إلى بعض النعوت وبعض الصّور: ذلك أنّ العرب القدامى، أو بتعبير أدقّ الشعراء الذّين كانوا الناطقين بألسنتهم – لمّا كانوا يلاقون الموت على ساحات المعارك وينظرون إليه – على ما سنرى[4] – باعتباره سفكًا للدّم، فقد وصفوه بأنّه «أحمر»[5].

[59] لقد شُخّص الموت[6] فشارك في المعارك مشاركة حثيثة رافعًا سيوف البعض، مبتهجًا بانتصاراتهم الدامية، مقدّمًا للآخرين قدَحه التي يشربون منها، بدافع الشرف، بلا تردّد، ومع ذلك فهي كأس مرّة طعمها كالسمّ[7]. من هذا التشبيه الأخير، على ما يبدو، جاء اللّون الثاني الذي أسنده العرب إلى الموت، وهو اللّون الأسود[8].

1- المهلهل في شعراء النصرانيّة 163/I -164 ب 14 وأبو ذؤيب الهذلي في شرح أشعار الهذليّين 104/I، القصيدة 8 ب 17 وعبيد بن الأبرص: الديوان، القصيدة 1 ب 5 وطرفة: الديوان، القصيدة 12 ب 8 والأصمعيّات، القصيدة 12 ب 12.

2- عثرنا عليه مرّة واحدة بهذه الصّيغة في المفضّليّات، القصيدة 127 ب 8، ومرّة على هيئة الصيغة الفعليّة «خلجَ» في ديوان النابغة الذّبياني: القصيدة 58 ب8.

3- حماسة البحتري: ص 418، النصّ 93 وص 426 النصّ 94 وص 1086 النصّ 209 والخنساء: الديوان، ص 70 ب6 وص 148 ب9 وامرؤ القيس: الديوان ص 208 ب4.

4- انظر، في ما يلي، ص 80 ما بعدها.

5- سيرة ابن هشام 48/II و388 وحماسة أبي تمّام 117/III والمفضّليات، القصيدة 90 ب 8.

6- انظر بعض الأمثلة النمطيّة من هذا التشخيص في حماسة أبي تمّام 194/I-195 (أبيات منسوبة إلى تأبّط شرّا) وعنترة: الديوان، ص ص 60 -61 وص 228 وأوس بن حجر: الديوان، القصيدة 28 ب6 ص 58 والقصيدة 35 ب 45 ص 91.

7- المفضّليّات، القصيدة 99 ب 22 والقصيدة 100 ب2 وديوان الهذليّين 104/II ب1.

8- راجع طرفة: الديوان، القصيدة 6 ب 13 وشرحه وقرّب هذا ممّا في سيرة ابن هشام 48/II.

وسواء كان الموت أحمر أو أسود، وسواء ملأ الكأس أو الحوض، أو نبع من نبع، فهو مشبّه في الغالب بشراب لا بُدّ لكلّ بشر يومًا من أن يذوقه[1]، وهو كالسهم يرمي به رام ماهر وكهجمة نسر صاعقة يهوي على فريسته: وكعبء ماحقٍ لرحًى تطحن: حتميّ قدريّ مباغت[2].

وقد كان العربيّ متيقّنًا من هذه الحقيقة فلم يكن يخشى من مبادرة الموت[3] ولكنّه يرثي موتاه لأنّهم آيلون إلى عزلة القبور الموحشة، بلا صديق ولا صاحب غير البوم، أو مقبلون على مآل أتعس هو أن يُتركوا في ساحات المعارك فرائس للسّباع والكواسر[4].

تلك هي، باختصار، أبرز الألفاظ الدالة، في ما بين يدينا من نصوص، على الموت، وأبرز الصّور التي جسّمه الشعراء غالبًا بواسطتها.

والمقاطع الشعريّة التي خصّ بها شعراء العصر الموتَ ستتضمّن نفس المظاهر الغرضيّة، وستمكّننا دراستها من تكوين فكرة أدقّ عن تصوّر الموت لدى العرب في زمن الوثنيّة وعن تمثّلاته من زاويتَيْ النظر المجرّدة والمحسوسة.

[60] لقد تمّ الإحساس بالموت أوّلاً باعتباره انقطاعًا مباغتا لمصير باهر بصدد الاكتمال وباعتباره فراقًا موجعًا يقضي على الأحياء بالألم وعلى الميت بالعزلة: هذان المعنيان يمثّلان المعنيين (الشعريّيْن)

1- راجع، في ما يلي، ص 71.
2- انظر، في شأن كلّ هذه المظاهر الغرَضيّة وتعابيرها المصوّرة، ما يلي ص ص 71 - 72
3- انظر، في ما يلي، ص 123 - 124.
4- انظر، في ما يلي، ص 96.

المحوريّيْن في كلّ مراثي الأموات. تنتظم من حول أوّلهما معاني التأبين، ومن حول الثاني معاني التفجّع: قال بشر بن أبي خازم[1]:

1-أمسَى سُميْرُ قدْ بانَ فانقطعا يا لَهْفَ نفسي لبيْنِهِ جزَعَا
2-قُومَا فنوحَا في مأتمٍ صَحِلٍ على سُميْرِ النّدَى ولا تَدَعَا
3-ثمَّ اندُباهُ لكلِّ مكرُمةٍ لا مُسنَدًا عاجِزًا ولا وَرِعَا
4-كانَ لنا باذِخًا نلوذُ بهِ أمسَى رماهُ الزمانُ فاتّضَعَا
5-وكُلُّ نَفْسِ امرئٍ وإنْ سلِمتْ يومًا ستَحْسُو لِميتَةٍ جُرَعَا[2]

وقال أبو خراش الهذلي[3]:

6-وأنْ قد بدا منّي لِمَا قد أصابني من الحزن أنّي ساهمُ الوجهِ ذو همّ
7-شديدُ الأسى بادي الشحوب كأنّني أخوجنّةٍ يعتادُه الخبْلُ في الجسمِ
8-بفقْدِ امرءٍ لا يجتوي الجارُ قُربَهُ ولُم يكُ يُشكى بالقطيعةِ والظُّلمَ
9-يعودُ على ذي الجهلِ بالحِلم والنُّهى ولُمْ يكُ فحّاشًا على الجارِ ذا عَذْمَ
[61]10-ولْمْ يكُ فظًّا قاطعًا لقرابةٍ ولكنْ وصولاً للقرابةِ ذا رُحْمِ[4].

ونلاحظ في شأن هذه المقاطع أنّ المبكيّ ليس الذات المحبوبة بقدر ما هو البطل القبليّ وأنّ الذكريات المسرودة إنّما هي تلك التي تتّصل بالحياة العامّة، لا التي لها صلة بالعلاقات الشخصيّة والروابط الحميمة. وهذا يؤكّد أنّ الفرد كان يُحدَّد أوّلاً باعتباره

1- شاعر من قبيلة الأسد، ولد في أواسط القرن VIم وتوفّي على ما يبدو شيخًا طاعنًا في السنّ. يغلب على شعره الاستيحاء القبلي. وقد طبع الديوان المنسوب إلى هذا الشاعر بدمشق سنة 1960. راجع: بلاشير: «تاريخ الأدب العربيّ» (الأصل الفرنسي): II/263-264.
2- بشر بن أبي خازم: الديوان. القصيدة 268 ص 124.
3- «أبو خراش» لقب لأحد شعراء قبيلة هذيل اسمه خويلد بن مُرّة. مات في خلافة عمر، ولكنّ قصائده ممثلة، بموضوعاتها ولغتها، للتقاليد البدويّة (الجاهليّة). راجع: بلاشير: المرجع السابق. ص 281.
4- ديوان الهذليّين. II/152 .

عضوًا في كيان عرقي وأنّ قيمته كانت تُحدَّد بحسب الخدمات التي أسداها إلى الجماعة التي كان ينتمي إليها[1].

ومصداق ذلك أنّ الشاعر إنّما يبكيه باسم الجماعة برمّتها، وبهذا يبدو الرثاء شكلاً متطوّرًا حقًّا، غير أنّه في النهاية قليل الاختلاف عن الشكوى. هذه الصّلة بين الرثاء والشكوى سنتولّى دراستها في ما يتلو من البحث[2].

ولمّا كان شاغلنا الآن هو الاقتصار على تحليل العناصر المعنويّة المعبَّر عنها في هذا الإطار الشعري، فإنّه بإمكاننا أن نقول إنّ قصيدة الرثاء أو «المرثية» تبدو مزيجًا من التمجيد والتفجّع.

وتستند معاني التأبين إلى المثل الأعلى المتّصل بـ«العِرض» وقد سبق أن نظرنا فيه[3] ولذلك فلن نعود إليها.

أمّا المقاطع الغنائيّة (مقاطع التفجّع) فلا بدّ من أن نبدي في شأنها ملاحظة تبدو لنا ملحّة: ذلك أنّه يتحتّم علينا أن ندقّق أنّ الشاعر لئن كان يجعل من نفسه في هذه «المراثي» لسان حال الجماعة القبليّة، فإنّ العواطف التي يعبّر عنها ليست، بالرغم من ذلك، من قبيل المواضعات الصّرفة دائمًا. ذلك أنّ ألمه غالبًا ما يكون حقيقيًا والفقد الذي يعبّر عنه نابع من أعماق ذاته.

[62] وقد يحدث للشّاعر حقًّا أن يلجأ، للتعبير عن تأثّره، إلى أساليب جاهزة، أكثرها تواترًا هي تلك التي تتعلّق بالبكاء والأرق. ولكنّه

1- راجع ص 32 أعلاه.
2- انظر ص 109 في يتلو.
3- راجع ص ص 36 - 41 أعلاه.

بإمكاننا أن نظفر (في هذه الأشعار) بصور إن لم تكن أكثر منها طرافة فهي أكثر منها شاعريّة: من ذلك قول متمّم بن نويرة[1]:

41-وما وجْدُ أظآرٍ ثلاثٍ رَوائـــــم أصبْنَ مجرًّا من حُوارٍ ومَصْرَعَـــا

42-يُذكِّرنَ ذا البثِّ الحزيـــنَ ببثّـهِ إذا حنّتِ الأولى سجعنَ لها مَعَـــا

.....

44-بأوْجَدَ منّي يومَ قـــامَ بمـالكٍ منادٍ بصيرٌ بالفــراقِ فأسْمَعَـــا[2]

وقول الخنساء[3]:

1-تذكّرتُ صخرًا إذْ تغنّتْ حمامـــةٌ هتوفٌ على غُصْنٍ منَ الأيْكِ تسجَعُ

2-فظلتُ لها أبكي بدمعٍ حزينـــة وقلبيَ ممّا ذكّرتْنـــي مُوجَّـــعُ

3-تُذكّرني صخرًا وقدْ حـالَ دونَـه صفيحٌ وأحجارٌ وبَيْـــدَاءُ بَلقـــعُ[4]

[63] غير أنّ لهجة القصيدة إنّما تحتدم خاصّة إذا تعلّق الأمر بالموت غيلة وأنّ الشاعر إذ يؤكّد عزمه على الثأر للدّم المراق يجد أشدّ النّبرات إقناعًا، وهو قول عمرو بن معدي كرب[5]:

1- شــاعر قبليّ اشــتهر خاصّة بمراثيه في أخيه مالك الذي قتل سنة 13هـ لسنا نعرف من شــعره ســوى بعض القصائد التي نقلها أصحاب المختارات. انظر في شــأن هذا الشــاعر بلاشير «تاريخ الأدب العربي. 252/II-259.

2- المفضّليات، القصيدة 67 ص 263 والمعنى نفسه في ديوان الخنساء ص 48 وعند دريد بن الصّمّة: الجمهرة، القصيدة 20 ب 12 وعند أسامة بن الحارث في ديوان الهذليّين 201/II .

3- لقب أشهر شواعر العرب واسمها الحقيقي تماضر بنت عمرو، وهي من سليم وديوانها يكاد يتألّف من الرثاء، وتبكي فيه أخويها: معاوية وصخرًا خاصّة ولقيمة هذه المراثي تدين بشهرتها. راجع ترجمة الشاعرة ومراجع دراستها في ر.بلاشير: «تاريخ الأدب...» 291/II - 293.

4- الخنســاء: الديــوان، وانظر المعنى نفســه في المصدر نفســه: الصّفحــات 42 و58-59 وأشعار الهذليّين 148/I وOpuscula ص 114.

5- عمرو بن معدي كرب سيّد زُبيْد وشاعرها، كان معاصرًا للرسول (ص) ولئن كان الشــخص «قد تحيّفته الخرافة» فإنّ بقايا أثره الشــعري – وهو استيحاء قبليّ أساسًا- تمثّل شــواهد قيّمة لدراســة شــعر ذلك العصر، راجع: بلاشــير: «تاريــخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 283/II - 284.

1-سأبكيك بالبيض الرقاقِ وبالقَنــا فإنّ بها ما يدركُ الطالبُ الوِتْرَا
2-وإنّا لَقومٌ لا تفيضُ دموعُنا على هالكٍ منّا ولوْ قَصَمَ الظهرَا[1]

وهو كذلك قول المهلهل[2]:

1-لّما نعَى الناعي كُليْبًا أظلمتْ شمسُ النّهارِ فما تريدُ طلوعَا
2-قتلوا كليبًا ثمّ قالوا: أَرْتِعُوا كذَبوا لقدْ منعُوا الجيادَ رُتوعَا
3-كلاّ وأنصابٍ لنا عاديّةٍ معبودةٍ قدْ قُطّعتْ تقطيعَا
4-حتّى أُبيدَ قبيلةً وقبيلةً ونَهُدَّ منها سَمْكَهَا المرفوعَا
5-وتذوقَ حتفًا آلُ بَكْرٍ كلُّها وقبيلةً وقبيلتيْنِ جميعَا
6-حتّى نرى أوصالَهمْ وجماجمًا منهمْ عليْها الخامِعَاتُ وُقوعَا
7-ونَرى سِباعَ الطّيْرِ تنقرُ أعْيُنًا وتجرُّ أعضاءً لهمْ وضلوعَا[3]

1- Opuscula ص 120 والمعنى نفسه في شرح أشعار الهذليّين 340/I، القصيدة 4 ب 2 وسيرة ابن هشام ص 430–433 وحماسة أبي تمّام I/ص ص 98-106 وديوان عمرو بن قميئة، القصيدة 11 ب 23 [على أنّ الشاهد يوجد منه البيت الأوّل فقط في ديوان عمرو بن معدي كرب – مع اختلاف طفيف- وهو ممّا نُسب إلى الشاعر وإلى غيره: قال محقّق الديوان: إنّه «ثابت لأبي الهذام عامر بن عمارة في الورقة وتهذيب ابن عساكر». على أنّ البيتين منسوبان ضمن قطعة بأربعة أبيات في «مقاتل الطالبيّين» إلى إبراهيم بن عبد الله قالها في رثاء أخيه: [المترجم].

2- شاعر قبيلة تغلب (في الجاهليّة) مشهور بمراثيه في أخيه كليب. جُمعت المقاطع المتبقية من شعره في المختارات التي ألّفها الأب لويس شيخو «شعراء النصرانيّة». انظر ترجمته وقائمة بالمراجع التي اعتنت به في: ر. بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 251/II.

3- شعراء النصرانيّة 172/I وانظر المعنى نفسه في المصدر نفسه: 163/I - 164-271-272-279، والأصمعيّات، القصيدة 54، والمفضّليّات، القصيدتان 88 و107، وحماسة أبي تمّام ص 131، وسيرة ابن هشام 13/II، الأبيات 1-8.

[64])وإنّ تراكم هذه الصّور المرعبة يعبّر، في حدّ ذاته، عن الحُمَيّا القتاليّة التي تسكن الشاعر. وهذا ناجم، على ما سنرى[1]، من الطابع المقدّس لحروب الثأر. والذي ينبغي أن نحتفظ به هنا هو أنّ المطالبة بالأخذ بالثأر تشكّل، في العديد من المراثي، عنصرًا معنويًا هامًا ضمن مقاطع التفجّع.

وبالرغم من أنّ الرثاء كان يتألّف من مقاطع التأبين والتفجّع أساسًا فقد مثّل، في الغالب الإطار الملائم لشيء من التفكير في الموت. وهو تفكير عابر حقًا ولكنّه ليس عديم الفائدة.

والمعنى الجوهريّ في هذا التفكير هو معنى حتميّة الموت. ولمّا كان التعبير عن هذا المعنى يقع في إطار الرثاء فقد بدا وكأنّه من معاني التعزّي، وذلك لأنّ فكرة أنّ جميع البشر ملاقون مثل هذا المصير تخفّف من ألم مَن أحزنهم الموت. وهو قول الخنساء:

9-ولوْلا كثرةُ الباكينَ حَوْلي ... على إخوانهمْ لقتلتُ نفسي

10-ولكنْ لا أزالُ أرى عَجُولاً ... وباكيةً تنوحُ ليومِ نحْسِ

11-أراها والِهًا تبكي أخاهَا ... عشيّةَ رُزْئِهِ أوْ غِبَّ أمسِ

12-وما يبكونَ مثْلَ أخي ولكنْ ... أُعزّي النّفسَ عنه بالتأسّي[2]

1- انظر، في ما يلي، ص 100 وما بعدها.

2- الديوان، ص ص 84-88، والمعنى نفسه في المصدر نفسه ص 69: الأبيات 6-8 وص 70 البيتان 5و6 وص 84 البيتان 4و5 وفي Opuscula ص 103 وديوان الهذليّين 116/II والأصمعيّات، القصيدة 8، الأبيات 1-8 وحماسة البحتري، النصّ 1231 ص 228 وديوان لبيد ص 16، مع ملاحظة أنّ المعنى المضادّ موجود أيضًا، وهو قول متمّم بن نويرة عن كلّ قبر يراه إنّه قبر أخيه مالك (حماسة أبي تمّام 290/II – 291 وOpuscula ص 108 وحماسة البحتري، النصّ 1329، ص 258).

[65] إلاّ أنّ معنى حتميّة الموت لا يقتصر ظهوره على المراثي وإنّما كثيرا ما يقع التطرّق إليه في سياقات أغراضية أخرى.

والشاعر العربيّ، في ذلك العصر، لا يني يذكّر جمهوره، سواء ليبرّر سلوكه أو ليفخر ببأسه وجوده أو ليحرّض قومه على الدفاع عن عرضهم أو كي يثير حماسهم في المعركة، وسواء في أشعاره في الحرب أو في مقاطعه الحكميّة، بأنّ الموت حتميّ وأنّه من العبث أن يرغب المرء في التوقّي منه.

وهو قول الحُصيْن بن الحُمام المُرّي[1]:

39-أَبَى لابن سلمَى أَنَّهُ غَيْرُ خالـــــد مُلاقِي المَنايَـــا أيَّ صَـــرْفٍ تَيمَّما

40-فلستُ بمُبتاعِ الحياةِ بِسُبّـــــــةٍ ولا مُبْتَغٍ مـــــن رهبةِ الموتِ سُلّما[2]

وهو أيضًا قول المتلمّس[3]:

1-أَلَمْ ترَ أنَّ المرْءَ رَهْـــــــــنُ مَنيّة صريعٌ لِعَافي الطيْرِ أوْ سوفَ يُرْمَسُ

2-فلا تَقْبَلَنْ ضيْمًا مخـــــــــافةَ مِيتَةٍ ومُوتَنْ بها حُـرًّا وجِلْدُكَ أملـــسُ[4]

1- حصيْن أو (الـ)حصين بن الحُمام، من بني مُرّة، سيّد قبيلة وشاعرها. شاعر جاهلي مات حوالي 621م. اشتهر بكونه من فحول المقلّين (ابن قتيبة: الشعر والشعراء ص 410) ليس بين أيدينا من شعره سوى بعض القصائد التي نقلها أصحاب كتب الاختيارات. راجع الأغاني XIV والمفضّليات 69/12 وابن هشام 100/I وحماسة أبي تمّام 191/I و395، وقد جمعها لويس شيخو في «شعراء النصرانيّة» 205/I. وله ترجمة موجزة وقائمة مراجع في جرجي زيدان: «تاريخ آداب اللّغة العربيّة» 139/I-140.

2- المفضّليات : 69/12.

3- اسمه جرير بن عبد المسيح، من قبيلة ضُبيْعة، شاعر قبلي يبدو أنّه تردّد على بلاط ملك الحيرة عمرو بن هند (مات نحو 568م). ما بين أيدينا من عناصر ترجمته عدتْ عليه الخرافة والّذي بقي من شعره ذو استيحاء قبلي صرف، راجع : بلاشير: «تاريخ الأدب العربي». (الأصل الفرنسي) 295/II-296.

4- الدّيوان ، ص 182 وحماسة أبي تمّام 203/II. وانظر المعنى ذاته في المفضّليات: 39/9 - 45

[66] وإنّما يعبّر هذا المعنى الشعريّ عن نفسه، على ما نستطيع ملاحظته في الأمثلة المذكورة آنفًا، بصورة مجازيّة في الغالب، وتلتقي عديد الصّور في فكرة أنّنا جميعًا ذائقون من معين الموت: ذلك قول عنترة[1]:

1-بكرتْ تُخوّفني الحُتوفَ كـــأنّني أصبحتُ عـن غرَضِ الحُتـوف بمعزَلِ

2-فأجبتها إنّ المنيّةَ مَنْهــــــلٌ لابُدَّ أنْ أُسْقَى بكأسِ المنهــــلِ

3-فاقنَيْ حَياءَكِ لا أبالَكِ واعْلمي أنّي امرؤٌ سأموتُ إنْ لـــم أُقْتَلِ[2]

وثمّة، على العكس، صور أخرى مستوحاة من حياة الحرب، يتجسّد الموت فيها بواسطة السهام والرماح:

وهو قول تأبّط شرًّا[3]:

وإنّي وإنْ عُمّرْتُ أعلمُ أنّنـــــي سألقَى سِنَانَ المـوتِ يبرُقُ أصْلَعَا[4]

و127/8و9. والجمهرة 14/20 وحماسة البحتري 32/131 والخالديّان: «الأشباه والنظائر» I/ 143. 1: 13 و14 وص 204: 1: 7 و8، وعبيد بن الأبرص: الدّيوان : النّصّ 22 البيت 17 ص 61 والنّصّ 25 البيتان 5و9 ص 70، وعمرو بن قميئة : الدّيوان النصّ 1 ب 1 والنص 2 ص 11، وقيس بن الخطيم: الدّيوان : النصّ 1. ب 10 و 11 والنّصّ 5 والنّصّ 4 ب 9 والنصّ 37، والمتلمّس : الدّيوان . النّصّ 13/6 و 198 والنّصّ 16/ 1، وطرفة: الدّيوان . النّصّ 1/ 54 - 55 والنّص 8/12.

1- شاعر من قبيلة عبْس، وفّر سواد لونه وبأسه الذي ذهب مذهب الخرافة وحبّه المستحيل لابنة عمّه مادّة لسيرة فروسيّة ساهمت في تشويه حقيقة ملامح الشخص الذي كانه وملامح أثره الشعري على السواء: انظر بلاشير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) 272/II-273.

2- حماسة البحتري النصّ 8 ص 10 وانظر نفس الصورة في المصدر السّابق، النصّ 481ب 2 وقول المهلهل في «شعراء النصرانيّة» 178/I وديوان الخنساء ص 41 و42 و112 وديوان بشر بن أبي خازم، القصيدة 26 ب 5 ص 124.

3- لقب واحد من أشهر الشّعراء الصّعاليك يُدعى ثابت بن جابر: راجع بلاشير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) II/ 286.

4- أبو تمّام «كتاب الحماسة» 72/II، النصّ 166ب 11 وانظر كذلك ديوان الخنساء،

ولبعض الشعراء ولوع بإبراز الطّابع العابر للحياة البشريّة من خلال مقارنتها إمّا بثوب مستعار أو بجذوة نار ما إن تشتعل حتّى تخمد، وهو قول عمرو بن قميئة[1]:

[67]1-وما عيشُ الفتى في النـاس إلا   كما أَشْعلتَ في ريحٍ شهابَـــا
2-فيسطعُ تـارةً حسَـــنًا سَناهُ   ذكيَّ اللّوْنِ ثمّ يصيرُ هابـــا[2]

بينما يلحّ شعراء آخرون على استحالة الإفلات من مثل هذا المآل، وهو قول عنترة:

وعـرفتُ أنّ منيّتي إنْ تأتِنـــي   لا يُنجِني منها الفـــرارُ الأَسْـرَعُ[3]

فالإنسان أسير لدى الموت يمسكه، إن صحّ القول، بزمام. قال طرفة[4]:

ص 106 ب5.

1- شاعر جاهلي من قبيلة بكر بن وائل (عشيرة قيس بن ثعلبة) طُبع ديوانه من قبل Ch. Lyall (سنة 1919 بكمبريدج). انظر، عن هذا الشّاعر وقيمة شعره، بلاشير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) I/253-254.

2- حماسة البحتري، النصّ 388 ص ص 84 -85 والدّيوان : التّكملة (القصيدة 1 ص 63) والمعنى نفسه عند الأفوه الأودي في «الشّعر والشعراء I/175 وعند المهلهل في «شعراء النّصرانيّة» I/163 ب 16.

3- حماسة البحتري النصّ 8 ص 10 وانظر نفس الصورة في المصدر السّابق، النصّ 481ب 2 وقول المهلهل في «شعراء النصرانيّة» I/178 وديوان الخنساء ص 41 و42 و112 وديوان بشر بن أبي خازم، القصيدة 26 ب 5 ص 124.

4- طرفة بن العبد البكري شاعر قبيلة يبدو أنّه قد اتّصل ببلاط اللّخميّين ومات شابًا. وأيًا كان دينه (تنظر حول هذه المسألة: M.Selingsohn: Diwan Tarafa: introduction) فإنّ الأشعار المنسوبة إليه «ممثّلة» للبداوة والوثنيّة العربيّتين. انظر ترجمته وقائمة بالمراجع متعلّقة به في بلاشير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) II/296-297.

[68] لَعَمْرُكَ إنّ الموتَ ما أَخْطأَ الفتَى   لَكَالطِوَلِ المُرْخَى وثِنْيَاهُ فـي اليَدِ[1]

فليس للإنسان من الموت مهرب ولا له منه ملاذ. قال المتنخّل[2]:

فَاذْهــبْ فأيُّ فَتًــى في النّاسِ أَحْرَزَهُ   مــنْ حَتْفِهِ ظُلَمٌ دُعْجٌ ولاَ جَبَلُ؟[3]

وإنّ بعض المقاطع المخصّصة لهذا المعنى على غاية من الأهمّيّة لأنّها، فضلاً عن قيمتها الشعريّة، تخبرنا عن بعض الممارسات السحريّة للوثنيّة العربيّة. من ذلك قول الممزّق العبدي[4]:

1-وَلـوْ كنتُ في بيْتٍ تسَدُّ خُصـاصُهُ   حـواليَّ مـنْ أبناءِ بَكْـرَةَ مجلِسُ

2-ولوْ كان عندي حازيانِ وكاهـنٌ   وعـلّقَ أنحاسًا عليَّ المنجّـسُ

3- إذًا لأَتَتْني حيثُ كنتُ منيّتـي   يخبُّ بها هادٍ إليَّ مُعفِّـرِسُ[5]

وقد كشف الشعراء القناع أحيانًا، فيما هم يتناولون معنى حتميّة الموت، عن الخرَق الذي تتّسم به إصاباته. قال زهير بن أبي سُلمى[6]:

1- الجمهرة، القصيدة7، البيت 67 وانظر المعنى نفسه في المصدر نفسه، القصيدة 11ب 7.
2- لقب لشاعر من قبيلة هذيل يُسمّى مالك بن عُميْر. انظر حول هذا الشاعر، المرزباني: «معجم الشعراء» ص 257 وابن قتيبة: «الشعر والشعراء» 264/II.
3- ديوان الهذليّين: 33/II و37 والمعنى نفسه في المفضّليّات، النصّ 5 ب 10 والنصّ 74 البيتان 14-15 والأصمعيّات، النصّ 38، البيتان 1-2 والمعمّرون والوصايا ص 291 وشرح أشعار الهذليّين 601/II الأبيات 4-6 وديوان أوس بن حجر ص 30.
4- راجع، حول هذا الشاعر الجاهلي المعاصر للأمير اللّخمي عمرو بن هند، بلاشير «تاريخ الأدب..» (الأصل الفرنسي) 256/II.
5- حماسة البحتري، النصّ 441 ص 97، وانظر كذلك المصدر نفسه، النصّ 449 ص 99 والنصّ 86 ص 163.
6- أحد أشهر شعراء العصر، يمثّل الأنموذج الكامل لشاعر القبيلة. انظر ترجمته وقائمة بالمراجع متعلّقة به في بلاشير: المرجع السابق 269/I-270.

رأيتُ المنايا خبْطَ عَشْواءَ مَنْ تُصِبْ   تُمِتْهُ، ومَـــنْ تُخْطِئْ يُعمَّرْ فَيَهرَمِ[1]

[69] ولكنّ الشعراء يلحّون بصفة عامّة على نقيض هذا، أي على الاختيار الحتمي للموت الذي يبدو لهم أنّه يتألّب على ذويهم وأنّه ينتقي ضحاياه من بين مَن هم أفضل أبناء قومهم. قالت الخنساء:

1-ما لِذا المـــــوتِ لا يزالُ مُخِيفَـــا   كُلَّ يـــــوم ينالُ مِنّا شريـــفَا

2-مولَعًا بالسراةِ منّا فـــــما يـــأ   خُذُ إلاّ المُهذَّبَ الغِطريـــــــفَا؟[2]

هذه هي أبرز صياغات معنى حتميّة الموت. غير أنّ هذه الصياغات لا تكتسب تمام دلالتها إلاّ متى تذكّرنا أنّ الموت ليس، عند قدماء العرب، سوى تجلٍّ من تجلّيات سير «الدهر». وهكذا يبدو لنا أنّه من الضّروري أن نرصد متصوَّر «الدهر» هذا عن قرب لأنّه يقع في صميم تفكير شعراء العصر (في الموت).

إنّ دلالة لفظ «الدهر» في غاية التعقيد، ذلك أنّ معناه الأصليّ يبدو أنّه «الزمن، ولاسيما الزمن اللاّمتناهي في امتداده»[3] غير أنّه لابدّ من تدقيق فوريّ هو أنّ الزمن ليس، عند قدماء العرب، بُعدًا (من الأبعاد) فحسب، وإنّما هو أيضًا وخاصّة قوّة تسكن الكون وتهيمن عليه، هو ديناميّة خلاّقة، ذلك أنّ الزمن لمّا كان حركة دائبة فقد بدا لهم أنّه مصدر الأحداث التي ينقلها (في سيره). لذلك عدّوه مسؤولاً عن هذه الأحداث التي نُظِرَ إليها على أنّها أحكامه.

1- الجمهرة، القصيدة 2، ب 63.

2- الديوان ص 99 والمعنى نفسه في المصدر نفسه ص 83 وص 88 وفي Opuscula ص 113ب 1 و13 وص 116 ب 3 و4.

3- دائرة المعارف الإسلامية 2 EI II/96: فصل «دهر» (تأليف W.Montgomery Watt)

ومن ثَمّ جاءت الفكرة الثانية التي يعبّر عنها لفظ «الدهر» وهي فكرة القدَر، فإذا الدهر هو الزمن – القدر.

ويكفي فعلاً، للتّأكّد من هذا، أن نتأمّل في مختلف الألفاظ المستعملة غالبًا مرادفاتٍ للفظ «الدهر».

[70] ففي «الأيّام» (جمع يوم)[1] و«الزمان» (الوقت)[2] يطغى المفهوم الزمني في حين أنّ مفهوم القدر هو الطاغي في «المنَى» (الحظّ)[3] و«الحوادث» (الأحداث الطارئة)[4].

ويُلاحظ أيضًا أنّ لفظ «الدهر» ومرادفاته ترد غالبًا مسبوقة بكلمة «رَيْب» (التهديد أو الهجمات الغادرة)[5]. فالقدر إنّما يتمّ الإحساس به وكأنّه قوّة محدثة للاضطراب.

ولهذا فإنّ العربيّ، قبل الإسلام، كان ميّالاً إلى شتم الدهر. ولذلك اضطرّ النبيّ (ص) – إذ أحلَّ اللّهَ محلّ الدهر- إلى أن يقاوم هذه العادة التي أصبح منظورًا إليها حينئذ على أنّها هرطقة أو تجديف: «قال رسول اللّه (ص): قال اللّه: يسبّ بنو آدمَ الدهر، وأنا الدهر، بيدي اللّيل والنهار»[6].

1- انظر، على سبيل المثال، ديوان الخنساء ص 107 ب 1 وص 145 ب6 وشرح أشعار الهذليّين 741/II ب2.

2- ديوان الخنساء ص 74 ب 3 وص 94 ب 3 وOpuscula ص 101 ب 8 وص 116 ب 4.

3- انظر ص 76 في ما يتلو.

4- ديوان الخنساء ص 38 ب 1 والمفضّليّات، القصيدة 9 ب 39 والقصيدة 54 ب 14 والقصيدة 59 ب 33 وOpuscula ص 103 ب 4 وشعراء النصرانيّة 582/I ب 10.

5- حماسة البحتري، النصّ 385 ص 83 ب 5 والنصّ 443 ص 97 ب 4 وشرح أشعار الهذليّين 680/II ب 1 وديوان الخنساء ص ص 22 و51 و94.

6- صحيح البخاري 166/VI وانظر كذلك 51/VIII و175/IX.

من هنا نفهم بيسر كيف بدا الموت لقدماء العرب بمثابة الحدث الجلل الذي يتجلّى من خلاله فعل القدَر المزعج.

وقد جاء في القرآن، فيما هو يذكر التصوّر الذي كان لهؤلاء الوثنيّين عن الموت، قوله «قَالُوا: [.....] نَمُوتُ ونَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إلاّ الدَهْر[....]»[1].

علمًا بأنّ النصوص التي بين أيدينا تشهد بوضوح على الصّلة القائمة بين هذيْن المفهوميْن.

وينبغي أن نلاحظ أوّلاً أنّ بين بعض الألفاظ الدالة على هذيْن المفهوميْن تشابهًا محيّرًا: [71] ذلك أنّه في حين يُستعمل لفظا «المنيّة» وجمعه «المنايا» – على ما رأينا[2] – مرادفين «للموت» فإنّ «المَنَى» و«الماني» يبدوان دالين على نفس الدلالة التي في «الدهر». قال ساعدة بن جؤيّة[3]:

2-وَلوْ سامَني الماني مكانَ حياتِــــه[4] أَنَاعيمَ دهرٍ مــــــنْ عبادٍ وجَامِلِ
3-وقال اشترِطْ ما شِئْتَ إنّكَ ذاهــبٌ بِحُكْمِكَ منْ شَفْعِ المُنَى والجعائلِ
4-لقلتُ لدهري إنّهُ هــــــو غُزْوَتي وإنّي وإنْ أَرْغَبْتَي غيْــــرُ فَاعلِ[5]

1- سورة الجاثية الآية 24.
2- انظر ص 61 أعلاه.
3- شاعر جاهلي من قبيلة هذيل كان أبو ذؤيب الهذلي راويته: انظر بلاشير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) 281/II.
4- يتعلّق الأمر بابنه الذي قال فيه هذا الرثاء.
5- ديوان الهذليّين II/ 218-219، وقد استُعمل «المَنَى» في القصيدة ذاتها ب 11 وفي «شرح أشعار الهذليّين» I، النصّ 1 وهو منسوب إلى صخر الغيّ ب 1 و2 ص ص 245-246.

بل إنّنا نفترض أنّ «الماني» قد كان إلاهًا[1]، هو إلاله القَدَر، وهو يلتقي مع «مناة» التي قد يمكن اعتبارها، ضمن مثل هذه الفرضيّة، لا بمثابة ربّة الحظّ فحسب، بل بمثابة إلاهة الموت أيضًا.

غير أنّ الأدلّة التي تمّ تقديمها لدعم هذه الفرضيّة تبدو لنا غاية في الهشاشة، فهي تتلخّص عمليًا في بيت واحد من الشعر مشكوك، مع هذا، في صحّة نسبته، وهو:

ولا تَقُولــــــنْ لِشيْءٍ سـوفَ أَفْعَلُهُ حتّى تَبَيَّنَ ما يَمْنِي لكَ المَـــانِي[2]

[72] ولكن ثمّة أمر يبدو لنا مفروغًا منه وهو أنّ الموت في تصوّر قدماء العرب، وعلى ما أكّده النصّ القرآنيّ الآنف الذكر، ناجم عن سير «الدهر». والذي له دلالته في هذا الصّدد أنّ شعراء ما قبل الإسلام كانوا، إذا أرادوا التعبير عن فكرة أنّ أحدهم ماتَ، التجأوا في الغالب إلى العبارات التالية: «مضى به الدهر» – «أودى به الدهر» – «فجعنا به الدهر».

وعندما يتعلّق الأمر بجماعة، لا بفرد، يقولون: «أبادهم الدهر» – «أفناهم الدهر» وبصورة أكثر مجازًا «غالهم الدهر» و«أناخَ عليهم الدهر». قال بشر بن أبي خازم:

1-هل لِعَيْشٍ إذا مَضَــــــى بِزوال من رجوعٍ أَمْ هلْ مُثَمِّرُ مَـــــالِ

2-أصبحَ الدهرُ قـــــدْ مضَى بِسُمَيْرٍ بِسَعُورِ الوَغَـــــى وبالمفضـــالِ[3]

1- H. Derenbourg: Le culte de la déesse Al- ʻUzza ص 3 من الفصلة وص 33 من المجلّة.

2- «شــرح أشعار الهذليّين 713/II (البيت منسـوب إلى أبي قلابة، وهو شاعر جاهلي من قبيلة هذيل: انظر، حول هذا الشـاعر، «معجم الشـعراء» للمرزباني ص ص 75-76). وقد ذُكر عجز البيت من قبل ابن منظور: اللّسان (مَنَيَ).

3- الديــوان ص 36 وانظـر عبارات مماثلة في ديوان الخنســاء ص 70 ب 5 وص 81 ب 2 وص 94 ب 3 وص 144 ب 1 وديوان حاتم الطائي ص 31 ب 14 وOpuscula ص 101 ب

وغالبًا ما يُشبّه القدر برامٍ لا تطيش سهامه القاتلة عن هدفها، وهو قول الخنساء:

أرى الدهرَ يرمي ما تطيشُ سهــــامُه   وليْسَ لَمَنْ قـد غالَهُ الدهرُ مَرْجِعُ[1]

ولمّا كان القدر لا يستثني أحدًا فإنّنا نفهم كيف يكون الموت نصيب كلّ كائن بشري.

[73] ولكنّ البشر ليسوا هم وحدهم أهدافًا للدّهر، فهذا الأخير يخبّئ المصير ذاته للحيوانات، التي لا مهرب لها من القدر ومن الموت مهما كانت قوّتها وسرعتها ومهما كانت الأماكن التي تتحصّن بها منيعة: وهذا معنى كثير التواتر لدى الشعراء. ولئن كان المحتمل أنّ عددًا من صياغاته ليست سوى أبيات منحولة «ذات استيحاء معجمي» فإنّ المعنى يبدو لنا وليد عصره. قال لبيد[2]:

لـوْ كانَ شيءٌ خالِـــــدًا لَتواءَلتْ   عَصْمَاءُ مُؤْلِفَةٌ صَواحِـــــيَ مَأْسَلِ
أوْ ذو زوائِدَ لا يُطافُ بأرضِـــــــه   يغشى المُهَجْهِجَ كالذَّنــوبِ المُرْسَلِ[3]

ولكنّ الشعراء، وإن أكّدوا فيما هم يقارنون مآل البشر بمآل الحيوان، تماثلَ المآليْن، فإنّ فعل الهدم الذي يمارسه «الدهر»

8 وص 113 ب 1 وص 115 ب 13 وحماسة البحتري، النصّ 484 ب 1 و2 والمفضّليّات، القصيدة 59 ب 33.

1- الديـوان ص 96 ب 4 والصّـورة نفسـها في حماسة أبي تمّام 311/II ب 3 وحماسة البحتري، النصّ رقم 484: البيتان 2 و3 وديوان عمرو بن قميئة ص 3 ب 4 وص 4 ب 9.

2- لبيـد بن ربيعة أحد أشـهر شـعراء العصر، يُحتمـل أن يكون ولد في أواسـط القرن السـادس الميلادي وتوفّي في أواسط القرن الموالي. انظر، حول هذا الشاعر وقيمة شعره: بلاشير «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 275/II-277.

3- حماسة البحتري، النصّ 385 ص 83 و411 ص 92 وهو معنًى متواتر لدى شعراء هذيل: انظر «شرح أشعار الهذليّين» 226/I-248-287 والمعنى نفسه في «المفضّليّات» القصيدة 54 ب 10 وديوان حاتم الطائي، القصيدة 27 وديوان عمرو بن قميئة، القصيدة 4 ص 31.

لم يبدُ لهم، بالرغم من ذلك، منطبقًا على العالم الفيزيائي. بل إنّه قد حدث لهم غالبًا أن قابلوا بين طابع الديمومة الذّي يسم الجبال والكواكب وطابع الزوال الذي يسم الوجود البشريّ، وهو قول زهير بن أبي سلمى:

أَلاَ لا أرَى عـــلى الحوادثِ باقيَــــا ولا خـالِدًا إلاّ الجبالَ الرَواسِيَـــا[1]

[74] وهو أيضًا قول لبيد:

فهـــلْ نُبِّئْتَ عن أخويْنِ دَامَـــــا عـــلى الأيَّــــام إلاّ ابنيْ شَمَامِ
وإلاّ الفرْقــــديْن وآلَ نَعْـــــشٍ خوالــــدَ ما تَحَدَّثُ بانهـــدامِ[2]

هذان النصّان يرسمان حدًّا واضحًا في شأن هذه النّقطة بين العالم الحيّ والعالم غير الحيّ.

ولن يتحدّث الشعراء عن الموت باعتباره مظهرًا خاصًّا من ظاهرة أعمّ هي ضرورة زوال كلّ شيء على هذه الأرض إلاّ في ما بعد وبفضل انتشار الأفكار التوحيديّة بين سكّان المجال العربيّ، ذلك أنّه استنادًا إلى تمييز من النّوع الفقهي يشكّل عقيدة أساسيّة في التوحيد، وهو التمييز بين الخالق وخَلقه، فإنّ المخلوقات ليس لها أن تقاسم اللّه إحدى صفاته الأساسيّة وهي الخلود. ومثل هذا المعنى يبدو فعلاً ذا استيحاء توحيدي.

فالمنظومات الشعريّة الدائرة على هذا المعنى والمنسوبة إلى شعراء سابقين للإسلام لا يمكنها إذن أن تُعتبر أصليّة إلاّ متى تمّ

1- الديوان ص 288 وشعراء النصرانيّة I/582-583 ب 10.

2- ذكر في سيرة ابن هشام II/571 ب 12 و13 والمعنى نفسه في حماسة البحتري، النصّ 443 ب 4 ص 97 والمفضّليّات، القصيدة 54 ب 9-10 والشعر والشعراء ص 236ب وديوان لبيد ص 13 ب 1 وديوان الخنساء ص 145 ب 6.

التأكّد، بصورة مسبقة، من أنّ الشعراء الذين نُسبت إليهم قد ثبت تأثّرهم بتيّار توحيديّ.

وسنخصّص لدراسة هذه النصوص مجالاً واسعًا في أحد الفصول اللاّحقة من بحثنا[1] ولْنَكْتَفِ هنا بملاحظة أنّ معنى أنّ كلّ شيء لا محالة فانٍ غريب بحكم مضمونه ذاته، عن الشعر ذي الاستيحاء الوثني.

إنّ الشعراء الممثّلين للبداوة والوثنيّة العربيّة لم يتصوّروا الموت إذن على أنّه مظهر خاصّ لظاهرة أعمّ، بل نظروا إليه باعتباره المآل النّوعي للعالم الحيّ، وحدّدوه، بحكم هذه الخصوصيّة ذاتها، باعتباره انقطاعًا للنفَس الحيوي الذي يسري في الكائنات الحيّة.

[75] زد على ذلك أنّ أكثر الصّور المعبّرة عن الموت، لدى هؤلاء الشعراء الذين يعيشون في عالم لا تفتأ الحيوانات فيه مطاردة من قبل الصّيادين[2] ويتواجه فيه البشر أنفسهم غالبًا في معارك دامية، هي صورة الموت الأحمر.

وذكر المحارب المحمول من قبل قومه وهو مضرّج بالدماء أو المتروك طريحًا في دمه على أرض المعركة هو فعلاً عنصر معنوي يتواتر تداول شعراء ذلك العصر له في «أشعارهم الحماسيّة» وفي مراثيهم: قال المتلمّس:

1- انظر، في ما يلي، ص 144 وما بعدها.

2- نودّ أن نشير، دون أن نطيل في هذه النقطة، إلى أنّ لوحات الصّيد هذه تعبّر بشكل رائع عن موضوع حتميّة الموت: انظر بالخصوص: ديوان الهذليّين II/161-164 وشرح أشعار الهذليّين I/287 و439 وانظر كذلك ريجيس بلاشير «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) II/452 - 453.

فأصبحَ محمـــــــولاً عـــلى ظهرِ آلةٍ يَمُجُّ نَجِيعَ الجَـــــوْفِ منهُ تَرائِبُهْ[1]

وقال عنترة:

وحَليلِ غـــــــانيةٍ تركـــتُ مجدَّلاً تَمْكـــو فَريصتُه كشِدْقِ الأَعْلمِ[2]

وأَنْ يُغرم الشعراء الجاهليّون باستحضار مثل هذه المشاهد لَهْوَ أمرٌ دالٌّ، على أكثر من صعيد، وستكون لنا فرصة لتحليله لاحقًا[3]. ونقتصر هنا على الاحتفاظ بأنّ سفك الدم غالبًا ما جسّم في نظرهم الموت.

[76] ونحن هنا بإزاء ما يفوق مجرّد ملاحظة لحدث من أحداث التجربة البسيطة. ذلك أنّ الدم كان يمثّل، لدى قدماء العرب، وكذلك لدى العديد من الشعوب المسمّاة بدائيّة، المبدأ الحيويّ بامتياز وأساس دعامة الرّوح التي يُعاش بها[4]:

1- الديوان، القصيدة 10 ب 2 ص 194.

2- الديوان، القصيدة 1 ب 42 ص 24 والمعنى ذاته في المصدر نفسه ص ص 50-51-60-75 وفي ديوان طرفة، القصيدة 2 ب 68 ص 66 والقصيدة 18 ب 9-11 ص 128 وديوان حاتم الطائي، القصيدة 21 ب 9 و10 ص 31 وديوان النابغة الذّبياني، القصيدة 12 ب 13 ص 86 وديوان الخنساء ص 60 وص 86، وانظر أيضًا حماسة البحتري النصّان ص 156 و182 والجمهرة، القصيدة 19 ب 28 وشرح أشعار الهذليّين I/471، النصّ 14 ب 4 وشعراء النصرانيّة I/162 و769. وبعض النصوص التي تلحّ بالخصوص على شحوب الجسد بعد الموت ينبغي تحليلها من زاوية النظر ذاتها: انظر مثلاً ديوان عبيد بن الأبرص، ص 25 ب11 وص 71 ب 12 وديوان عنترة ص 53 وأبو المثلّم في شرح أشعار الهذليّين I/286، القصيدة 14 ب 7.

3- انظر، في ما يلي، ص 80.

4- راجع: A. Lods: la croyance à la vie future ص 67.

ولذلك يمكننا أن نقول إنّهم كانوا يتصوّرون الموت بمثابة انفصال الروح عن الجسد: وهو قول أبي ذؤيب الهذلي[1]:

أُحَـــاذِرُ يومًـــا أن تَبينَ قرينتي ويُسْلِمَها جيرانُـــها ونَصِيرُهـــا
وما أنفُسُ الفتيانِ إلاّ قـــــرائِنٌ تَبينُ ويبقَى هامُها وقُبورُهـــا[2]

ولئن كان هذا النصّ يؤكّد تحليلنا فإنّ بعض الألفاظ المستعملة فيه يقتضي التدقيق: فأيّ دلالة يجب أن تُسنَد إلى لفظ «قرينة» في هذا النصّ، وهو النصّ الوحيد الذي استُعمل فيه هذا اللّفظ على حدّ علمنا؟ هل هو معنى «الشقّ» (أو التابع) في دلالته الدقيقة التي يقدّمها مؤرّخو الأديان؟ أم أنّ الأمر يتعلّق بمجرّد صورة؟ ومن جهة أخرى فأيّ علاقة يمكن أن توجد بين المفاهيم التي توحي بها ألفاظ «قرينة» و«نَفْس» و«هامَة...»؟ هذه هي الأسئلة التي يمكننا طرحها في شأن هذا النصّ. وهي تفضي في آخر التحليل إلى مسألة جوهريّة هي معرفة ما إذا كان العرب قد تصوّروا، في عصر الوثنيّة، فكرة الحياة الآخرة.

ثمّة أمر مؤكّد هو أنّ قدماء العرب، لمّا كانوا يعتبرون الموت بمثابة الانفصال الذي يحدث في اتّحاد الجسد بالنّفس الحيويّة، وهو الاتّحاد الخلاّق للحياة، ولمّا كانوا مقتنعين بأنّ هذه القطيعة نهائيّة، [77] فإنّه لم يكن بإمكانهم أن يتصوّروا فكرة انبعاث محتمل

1- أبو ذؤيب خويلد بن خالد شاعر شهير من قبيلة هذيل معاصر للرسول (ص)، أسلم حوالي السنة 9 هـ/630م وتوفّي على ما يبدو سنة 26هـ/646-7م راجع ترجمته وقائمة بالمراجع المتعلّقة به في: بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) II/281-282.

2- الشعر والشعراء II/639 وشرح أشعار الهذليّين II/639 وشرح أشعار الهذليّين I/209-210، القصيدة 27 البيتان 8 و9.

وحياة جديدة في الآخرة. وقد أشار بعض الشعراء إلى النقاشات الحماسيّة التي أثارتها دعوة النّبي محمّد (ص) قائلاً:

يخبّرنـــــــا الرّســـــولُ بأنْ سَنَحْيَى   وكيْفَ حيـــــاةُ أَصْداءٍ وهَـــامِ[1]

وفضلاً عن هذا التدقيق، يبدو، على ما أشارت إليه النّصوص التي ذكرناها آنفًا، أنّ قدماء العرب قد اعتقدوا في حياة أرواح الموتى.

ولا عجب في هذا لأنّ العرب قد اعتقدوا فعلاً، شأنهم في ذلك شأن جلّ الشعوب القديمة كالعبرانيّين والبابليّين – إذا اقتصرنا على ذكر شعوب ساميّة – في «وجود كائن آخر أو قرين، داخل الجسد البشريّ، يُفسّرُ غيابُه الرؤيا والإغماء والموت ويدلّ حضوره على الحياة في جميع تشكّلاتها كالتنفّس والحركة والتفكير»[2].

وعندما نتذكّر أنّ المساكن التي غالبًا ما تُنسب إلى «القرينة» هي النّفَس والدّم، نفهم كيف اعتقد العرب أنّه في حال الموت العنيف تتحرّر «القرينة» بواسطة إراقة الدم وفي حال الموت «الطبيعي» تخرج من الأنف، ومن هنا جاءت عبارة «ماتَ حتْف أنفه» (ومعناها الحرفي: خرجت نفسه من أنفه).

وما ينبغي أن نؤكّده هو أنّ هذه «القرينة» «تبقى بعد أن تفارق الجسد نهائيًا مثلما تبقى على إثر الغيْبات المؤقّتة (كالأحلام ونوبات الغيبوبة...)»[3].

1- سيرة ابن هشام 29/II ب 9 ضمن مرثية مهداة إلى أرواح من قُتلوا من الوثنيّين في غزوة بدر منسوبة إلى ابن الأسود.

2- A. Lods: La croyance à la vie future ص 43.

3- A. Lods: La croyance à la vie future ص 43.

هذا الاعتقاد في اتّصال حياة «القرينة»، الذي تشهد عليه النّصوص التي بين أيدنا بكلّ وضوح، والذي يجسّد فعلاً «علاقة الوجدان والفكر التي لا تنفصم والتي تظلّ موجودة بين الحيّ والميت المحبوب أو المرهوب»[1] إنّما هو نقطة جوهريّة بالنسبة إلى موضوعنا. [78] ففي ضوء هذا الاعتقاد نستطيع، في ما يلي، تأويل الممارسات الجنائزيّة التي كان يمارسها العرب في الجاهليّة[2]، وهذا الاعتقاد هو الذي سيمكّننا من أن نفهم موقفهم إزاء الموت ومن ثمّ بعض المبادئ الأساسيّة «لنظام قيمهم»[3].

قال عروة بن الورد[4]:

ذَريني ونفسي، أمَّ حسّانَ إنّنـــــي   بها قبلَ أن لا أملكَ الأمرَ مشتري
أحــاديث تبقى، والفتى غيرُ خـــالدٍ   إذا هو أمســـى هـــامةً فوقَ صُيَّرِ[5]

وقال حاتم الطائي[6]:

أمَاوِيَّ إنّ المالَ غادٍ ورائـــــحٌ   ويبقَى منَ المالِ الأحاديثُ والذّكْرُ

1- المرجع الســابق ص 44، الهامش 1 حيث تمّ عرض الفرضيّات المختلفة التي طرحت بشأن مصادر هذه العقيدة.
2- انظر الفصل الثالث ممّا يلي.
3- انظر، في ما يلي، ص 123.
4- شــاعر جاهلي من قبيلة عبس عاش، على ما يبدو عيشــة «صعلوك» شــجاع كريم. «يعيد الأثر الشعري المنسوب إليه إلى الأذهان، بشكل صالح، الأقوال التي كان هؤلاء الجوّابون للصّحراء يرتجلونها». ر. بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 287/II.
5- الديوان، القصيدة 3، البيتان 322 والأصمعيّات، القصيدة 10، ب 2 و3.
6- هو ســيّد من قبيلة طيء يبدو أنّه عاش حتّى مفتتح القرن الســابع الميلادي وشــخصيّة خرافيّة جسّــدت الجود، تتضمّن الأشعار المنسوبة إليه العديد من مظاهر الانتحال ولكنّ البعض من قصائده ممثّل للشّــعر البــدويّ. انظر ترجمته وقائمة بالمراجــع المتعلّقة به في بلاشير «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 267/I-268.

أماويَّ إنْ يُصبحْ صدايَ بقفـــــــرةٍ من الأرضِ لا مـــاءٌ لديَّ ولا خمرُ
تَريْ أنّ ما أهلكـــتُ لمْ يكُ ضَرّني وأنّ يدي ممّا بخلتُ بـــهِ صِفْـــرُ[1]

[79] لقد استُخدم، على ما لاحظناه في الشاهدين اللّذين ذكرناهما، لفظان للدّلالة على أرواح الموتى هما: «الهامة» (جمع هام) و«الصّدى» (جمع أصداء)[2].

ما هي المفاهيم التي يدلّ عليها هذان اللّفظان على وجه الدقّة؟ وما هي التصوّرات المحسوسة التي يحيلان عليها؟ هذان هما السؤالان اللّذان سنحاول أن نجيب عنهما.

يوفّر لنا لفظ «الهامة» - وهو يعني أيضًا الرأس أو بعبارة أدقّ الجمجمة[3] - إشارة ثمينة تتعلّق بالموضع الذي حدّده قدماء العرب «للقرينة» وهو الجمجمة.

1- الديوان، القصيدة 31 ب 5 و6 ص 19، وانظر الشــعر والشــعراء I/477 والنّمر بن تولب في طبقات فحول الشعراء ص 135 وقراد بن غُبيّة في حماسة أبي تمّام III/ 46 - 48 وديوان عبيد بن الأبرص، القصيدة 24، الأبيات 15-18 ص 67.
2- انظــر، في شــأن مختلــف دلالات هذيــن اللّفظيْن وما يحيــلان عليه مــن تصوّرات: ابن الأنباري «شــرح القصائد الســبع الجاهليّات» ص 199 و«الكامــل» للمبرّد I/ 373 ومروج الذّهب للمســعودي II/153-154 و«شــرح أشــعار الهذليّين» للسّــكّري I/469 وشــرح حماســة أبي تمّام للتبريزي II/ 343 وIII/46 واللّســان لابن منظور XVI/ 108 و XIX/185 وبلوغ الأرب للألوسي II/ 312-313.

وينبغي أن نذكّر أخيرًا بأنّ الاعتقاد في «الهامة» قد عُدّ من قِبل الرسول (ص) من العقائد الوثنيّة وكان محلّ استنكار (البخاري IIV/164). وفضلاً عن كون هذا الحدث يقيم تمييزًا واضحًا بين هذه العقيدة والتصوّرات الأخرويّة الجديدة فهو يشــهد على استمرارها، ومن ثمّ أمكننا أن نقول إنّها قد ظلّت حيّة حتّى مجيء الإسلام.
3- اللّسان XVI/ 109 و110.

ثمّ إنّ الجذريْن [هـ.م.م] و[هـ.ي.م] يعبّران من جهة أخرى عن فكرة التيه[1] فالصّورة التي يوحي بها لفظ «الهامة» هي صورة روح تائهة.

زد على ذلك أنّ العرب قد تصوّروا «الهامة» حسّيًا على هيئة طائر ليل، هو صنف من صنوف البوم. والتمثّل الحسّي نفسه هو الذي يحيل عليه أيضًا اللّفظ الثاني الذي يعني أرواح الأموات، وهو «الصّدَى».

وانطلاقًا من هذه التسمية المزدوجة تمّ السعي إلى البرهنة على أنّ «الإنسان»، في المعتقدات العربيّة، وهو في ذاته «نَفْسٌ» يمتلك روحيْن أساسيّتيْن تنتمي إحداهما («الهامَة») إلى العالم السفلي وتتّصل أخراهما («الصدى») بالعالم العُلوي[2].

ولئن كانت الخُطاطة (هنا) مغرية فإنّ الفرضيّة تبدو لنا واهية، ذلك أنّه لا تسمح أيّ وثيقة بدعم فكرة أنّ ثنائيّة «الدال» قد وافقتها في الواقع ثنائيّة «المدلول».

بل إنّ الأمر بالعكس تمامًا، إذ أنّه لا شيء يدعو إلى التفكير في أنّ اللّفظيْن كانا يعتبران مترادفين: لا النّصوص الشعريّة التي استُعملا فيها ولا جلّ الشروح التي خصّهما بها اللّغويّون العرب، **[80]** فاستعمال هذا اللّفظ أو ذاك إنّما كان قصاراه أن يسمح بالتأكيد على جانب أساسيّ من الواقع المعنيّ.

إنّ لفظ «الهامة» يوحي بروح الميت في صلتها الأصليّة بالجسد. ومفهوم التيه الذي ينضاف إليه ليس في نهاية الأمر سوى تجسيم

1- اللّسان XVI/ 109 و110.

2- J. Chelhod: Les structures du sacré. p. 153

للانفصال بين الجسد والنّفس الحيويّة الذي يعقب الموت، في حين يوحى لفظ «الصّدى» بالواقعة نفسها ولكن عبر إحدى خواصّها: وهي صياحها الظمآن[1]. وإنّ التحليل الدلاليّ للفظ «الصّدى» وكذلك النّصوص الشعريّة التي استُخدم فيها يبدوان لنا مؤكّدين فعلاً لهذه الفرضيّة.

فلا يكفي أنّ «الصّدى» قد يدلّ، فضلاً عن الدلالة الخاصّة التي تهمّنا، على رجع الصّوت، من جهة، وعلى العطش[2] من جهة أخرى. ولكنّه مقترن دائمًا، مع هذا، وفي جميع المقاطع الشعريّة التي يُذكر فيها، بهذين المفهومين. فالأمر يتعلّق حينئذ إمّا بأصوات الأحبّة التي انقطعت والتي نودّ سماعها[3] أو بالصّيحات الشاكية التي ترسلها الأرواح التائهة في الموامي «التي لا ماء بها ولا خمر»[4].

ثمّ، أوَليست أكثر تجلّيات هذه الأرواح تجسّمًا هي أصواتها؟ إنّ ذكر الصّيحات الحزينة التي ترسلها «الهامة» و«الصّدى»، وهي صيحات تختلط في ليل الصّحراء بنعيب البوم وعواء الذئاب وعزف الجنّ، معنى كثيرًا ما يرد لدى شعراء هذا العصر.

هذه الجوقة الكئيبة التي تجسّد الذّعر الذي توحي به إلى الإنسان العزلة في الظلمات، عزلة الفضاءات غير المحدودة الغارقة في الظلام والتي تمثّل عزلة الموت، تضفي على الرحلات اللّيليّة في الأماكن

1- وضّح هذا الأمر ابن الأنباري تمام التوضيح في «شـرح القصائد السـبع...» ص 199، وقد دقّق أنّ «الصّدى» صوت «الهامة».

2- اللّسان XIX/185.

3- انظر حماسة أبي تمّام II/ 341-344 وشرح أشعار الهذليّين II/938 ، ب 15 و16 وديوان حُميْد بن ثور، النصّ 119 ص 30.

4- راجـع، في ما تقدّم، ص 84 وانظر كذلك شـرح أشـعار الهذليّيـن II/947، ب 21 وشعراء النصرانيّة I/477 وانظر، في ما يلي ص 115 (الرغبة في أن يرتوي الصّدى).

الصّحراويّة قيمة المآثر الحقيقيّة [81] ما دامت قد اعتبرت، من قبل الشعراء، جديرة بأن تُذكر في أشعار «الفخر»، وهو ما يؤكّده قول عبيد ابن الأبرص[1]:

وخَـــرْقٍ تصيحُ الهامُ فيهِ مع الصَّدَى   مَخُوفٍ إذا مـا جنَّهُ اللّيلُ مـرهوبِ
قطعتُ بصهباءِ السَراةِ شِمِلّـــــةٍ   تَزِلُّ الولايَا عـن جوانبِ مكروبِ[2]

وقول الآخر:

فلقَدْ قطعتُ الخَرْقَ تعزفُ جِنُّـــــهُ   وتُجيبُ هامتُه صيـــــاحَ الثعلبِ[3]

إنّ «الهام» و«الصّدى» طيور هائمة تزقو: هكذا تبدو في ما بين أيدينا من نصوص. وبالرغم من هذا فثمّة سؤال يطرح نفسه وهو: هل كانت جميع أرواح الموتى مضطرّة إلى التيه على هذه الصورة مالئة الصّحراء بصيحاتها الشاكية؟

ليست الإجابة عن هذا السؤال باليسيرة، ولن نستطيع أن نصوغ افتراضًا في هذا الشأن إلاّ في ضوء بعض الممارسات الجنائزيّة[4].

1- شـاعر من قبيلة ثعلبة (من بني أسـد) «يبدو أنّه قد عاش خلال النّصف الأوّل من القرن السـادس الميـلادي». و«تعرّض لجاذبيّة بلاط الحِيرة» وقد أصاب أخباره وأشـعاره ضياع وتحريف عميق. راجع بلاشير Histoire de la littérature (الأصل الفرنسي) II/293-294.
2- الديوان، القصيدة IX، البيتان 12 و13 ص 33.
3- حماسة البحتري، القطعة 979 ص 182 ب 7 والمعنى نفسه في ديوان بشر بن أبي خازم، القصيدة 979 ص 182 ب 7 والمعنى نفسـه في ديوان بشـر بن أبي خازم، القصيدة 10 ب 13 ص 45 والقصيدة 11 ب 2 ص 49 والقصيدة 46 ب 7 ص 221 وديوان المثقّب العبدي، القصيدة 7 ب 11 ص 50 وديوان كعب بن زهير ص 96 ب 5 وص 159 ب 5 وديوان لبيد ص 88 ب 3 والأعشى النهشلي في شعراء النصرانيّة I/484.

ويلاحظ أنّه يعسـر غالبًا فـي بعض هذه النّصوص أن نعلم هـل كان الأمر يتعلّق بأرواح الموتـى أم يتعلّـق – بكلّ بسـاطة- بطيور البـوم الحقيقيّـة؟ إذ كلا الطائريْن الحقيقي والأسطوريّ يمكن أن يشار إليه بلفظيْ «الصّدى» و«الهامة».
4- انظر، في ما يلي، ص 99 وما بعدها.

نكتفي هنا بأن نلاحظ أنّ عبارات «أصبح هامة» أو «صارَ بعدُ صدى» لئن استُعملت في معنى «ماتَ»، [82] أيًا كان نوع الموت[1]، فإنّ تيه «الهامة» و«الصّدى» وصيحاتها الشاكية لا تُذكر إلاّ في الحال التي يكون فيها الميت غيرَ راضٍ، لسبب أو لآخر.

هذه الحال من عدم الرضى يمكن أن تنتج أوّلاً عن الظروف التي حدث فيها الموت، وهذه بالخصوص حال الذين قتلهم أعداؤهم ولم يأخذ إخوانُهم في الدم بثأرهم: وهو قول المعترض بن حوباء[2]:

3-فإمَّا تَقْتُلوا نفَـــــــــرًا فإنّا فَجعْناكمْ بأصحاب القَـــــدُومِ
4-تركْنـــا الضّبْعَ ســـاريةً إليهمْ تنــوبُ اللّحْمَ في سَـــرَبِ المَخِيمِ
5-لِهَامِهِمُ بِمـــــــــدفارٍ صِيَاحٌ يُدَعّي بالشـــــــرابِ بـني تميمِ[3]

وقول مالك بن خالد[4]:

فزالَ بذي دَوْرانَ منكمْ جَمـــــاجِمٌ وهامٌ إذا مـــا جَنَّهُ اللّيلُ صَاخِبُ[5]

وهــي أيضًا، على ما يبدو - بالرغم من كون النصوص أقلّ تصريحًا- حال مَن ماتوا من غير أن يحقّقوا رغائبهم، وبصورة أعمّ، حال مَن لمْ يحرصوا على أن يجعلوا لحياتهم معنًى مطابقًا للمثَل الأعلى الأخلاقي لذلك العصر.

1- الأصمعيّات، القصيدة 65 ب 22 وديوان لبيد ص 135 ب 10 وديوان الخنساء ص 88 ب 2.

2- شــاعر جاهليّ مــن قبيلة ظفَر (من بني سُــليْم) لا نعرفه إلاّ بقطع الفخــر التي قالها في النّزاعات التي دارت بين قومه وبعض فروع هذيل: انظر شرح أشعار الهذليّين 678/II.

3- شرح أشعار الهذليّين 679/II.

4- شاعر هذليّ من شعراء القرن السادس الميلادي، شعره ذو استيحاء قبليّ خالص. راجع بلاشير Histoire de la littérature (الأصل الفرنسي) I، 280.

5- شــرح أشــعار الهذليّين 469/I القصيدة 12 ب 10 والمعنى نفسه في سيرة ابن هشام 145/II وشــعراء النصرانيّة 421/I والجمهرة ص 286 ب 6-9 وديوان الخنساء ص 139 ب 8 وابن الأنباري: شرح القصائد السبع..ص 199.

[83] قال طرفة:

كـــــريمٌ يُروِّي نفسَهُ في حيـــــــاته   سَتعلمُ إنْ مُتْنا غـــدًا أيُّنَا الصّدِي[1]

هكذا تجد الروح نفسها، سواء بسبب نوع العيش الذي عاشته أو بسبب الظروف الخاصّة لمصرعها، ممنوعة من أن تنعم بهذه الحال من الطمأنينة التي تتوق إليها.

وإنّ السعي إلى أن ينعم الموتى بالهدوء في قبورهم كان الشاغل الأساسيّ للعرب في عصر الوثنيّة، على ما سنرى عبر البحث في ممارساتهم الجنائزيّة.

1- الديوان، القصيدة I ب 62 والمعنى نفســه في الشعر والشعراء I/199 ب 5 و6 وحماسة أبي تمّام III/46.

الفصل الثالث

الموت عند شعراء البداوة والوثنيّةالعرب (II)

محاولة لتحديد مواقف العرب إزاء الموتى

وفي مواجهة الموت

[87] إنّ الاعتقاد في بقاء «القرينة» حيّة بعد الموت هو الذي يُكسب، في تقديرنا، الممارسات الجنائزيّة التي كان قدماء العرب يقومون بها تمام دلالتها.

وقد ذُكرت هذه الممارسات ذكرًا مستفيضًا نسبيًا من قبل شعراء ذلك الزمان. ويبدو لنا أنّه من المفيد أن نتأمّل، في هذا الفصل، النّصوص التي ذُكرت فيها.

ولذا فسيكون القسم الأوّل من هذا الفصل مخصّصًا لدراسة مظاهر العناية الموجّهة إلى الجثث: أي طهارة الميت والكفن والدفن وكذلك الطقوس المصاحبة للأخذ بالثأر.

وسيتطرّق القسم الثاني إلى الحداد والنّدب والهدايا والقرابين المقدَّمة إلى الأموات. وسيفضي بنا هذا إلى إثارة المسألة التي طالما نوقشت وهي مسألة وجود عبادة للموتى لدى قدماء العرب.

وسوف يمكّننا النّظر في مختلف هذه النقاط من أن نحدّد، بصورة أوضح، الفكرة التي كانت للعرب عن الموت وعن العلاقات التي تظلّ تربط بين الموتى والأحياء.

وبهذا نرجو أن نتمكّن من أن نحدّد بشكل أدقّ دوافع سلوكهم، وأن نتوصّل إلى فهم أمثل لمبادئهم الأخلاقيّة وإلى تقويم أفضل للأصداء التي كانت تُذكيها في حساسيّة عرب ذلك العصر عناصرُ المعاني الشعريّة ذات الصّلة بالموت.

يتمثّل أوّل مظهر من مظاهر العناية بالميت في ستره. قال أبو خراش الهذلي:

ولْمْ أَدْرِ مَنْ أَلْقَـــــــى عليهِ رِدَاءَهُ   ولكنَّهُ قدْ سُلَّ عنْ مــاجِدٍ مَحْضِ[1]

[88] هذه الممارسة يبدو أنّه كان معمولاً بها في جميع الحالات وأنّها كانت تُمارس على جميع الأموات. وهي لئن لمْ تُذكر، في النّصوص الشعريّة التي وصلت إلينا، إلاّ في شأن بعض السادة الذين سقطوا في ساحات المعارك، فالسبب الوحيد في ذلك، على ما يبدو، هو أنّ التقيّد بها كان إذّاك صعبًا، ومن ثمّ يكتسب القيام بها في مثل تلكم الظروف أهمّيّة بالغة، وهو ما يفسّر العناية التي أضفاها الشعراء على حدث كهذا.

وثمّة ممارسات أخرى يمكن أن تُقرَّب من هذه، من بينها مثلاً عادة دفن بعض الموتى المرموقين وعلى وجوههم أقنعة[2].

ويتجلّى الهاجس نفسه أيضًا في عادة تكفين الميت. وقد أشار أحد شعراء ذلك العصر، فيما هو يُعدّد الاحتفالات التي ستتلو موته القريب، إلى أنّ أهله «سيُلبسونه ثيابًا غيرَ أخلاق»[3].

ودون أن تكون لنا رغبة في التبسّط في هذه المسألة، نلاحظ أنّ ممارسة ستر الميت هذه ودفنه كاسيًا يبدو أنّه بالإمكان تصنيفها

1- حماســة أبي تمّام 283/II والمعنى نفسه عند بشــر بن أبي خازم: الديوان، القصيدة 165 ب 27 ص 86.

2- راجع: ...R.Dussaud: Pénétration، ص ص 83-84.

3- المفضّليّــات، القصيــدة 80 ب 2. وقــد ذُكر هذا الطقس أيضًا في حماســة البحتري، القطعة 645 ب2 وفي شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، القصيدة 11ب 12.

ضمن «الطقوس الوقائيّة»[1]. فقد كان المراد من تغطية جسد الميت بمجرّد أن تفارقه «قرينته» حمايته، على ما يبدو، من أن تأتي روح غريبة فتحلّ به. وهذا «اللّباس» الذي لا توفّر لنا النّصوص أيّ تدقيق عن شكله وطبيعته، يبدو أنّه قد أُسندت إليه وظيفة منع أيّ اتّصال بين الجثّة والأرواح التي تعمر الأرض.

ويبدو أنّ وظيفة غسل الميت التي تؤكّد بعض النّصوص الشعريّة أهمّيتها كانت تلبّي الهاجس ذاته. وهو ما يشهد عليه مثل قول امرئ القيس[2]:

2-مُلوكـــا من بني حُجْرِ بنِ عمرٍو   يُساقونَ العشيّةَ يُقْتَلُــــونَا

[.....]

[89]4-فلــمْ تُغْسَلْ جماجُمهمْ بِسِدْرٍ   ولكنْ بالدماءِ مُرَمَّلــينَا

5-تظلُّ الطيْرُ عاكِفَةً عليهــمْ   وتنتزِعُ الحواجبَ والعُيونَــا[3]

ويتمثّل تجهيز الميت أوّلاً في غسله، ويوفّر لنا النّصّ الذي ذكرناه آنفًا إشارة ثمينة إذ هو يشير إلى أنّه كان من عادة قدماء العرب أن يعطّروا الماء المُعدَّ لمثل هذا الاستخدام.

ويعسر علينا، انطلاقًا من النّصوص القليلة المقتضبة التي في حوزتنا، أن نقدّم وصفًا مدقّقًا وتأويلاً لا مراء فيه لهذه الممارسة.

1- راجع، في شأن هذه الطقوس: A.Lods: Groyances p 80.

2- امرؤ القيس بن حُجر، آخر ملوك كندة، هو أحد أشــهر شعراء هذا العصر. مات في أواسط القرن السادس الميلاديّ. وإنّ المعطيات البيبليوغرافيّة المتعلّقة بهذا الأمير الشاعر تتّسـم بعمقٍ بعدد من الخرافات المتّصلة باسمه والأثر الشعري المنسوب إليه يطرح عديد المشـاكل: راجع بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي)II/261 - 263 حيث نجد قائمة ضافية بالمراجع.

3- الديوان، القصيدة 93 ص 215.

ويمكننا، فعلاً، أن نعتبرها إمّا بمثابة طقس تطهير أو بمثابة طقس وقاية[1].

ويتضمّن تجهيز الميت، فضلاً عن هذا، طقسًا ثانيًا هو تسريح شعر الميت (أو الترجيل)[2].

ولا غرابة في هذه الممارسة لأنّ الشعَر كان يُعتبر، عند جميع الشعوب الإحيائيّة، بمثابة جزء مقدّس من الفرد[3]. والعناية بشعر الميت تتحدّر طبيعيًا من اعتقاد كهذا.

ولكنّ أهمّ الممارسات هي، بلا شكّ، الدفن: «فأنْ لا يُوارَى الإنسان التراب أمرٌ كان من أكثر ألوان الهول التي يمكن أن تتهدّده»[4]. أمّا أن يجد النّاس أنفسهم ممنوعين من دفن **[90]** موتاهم فأمرٌ كان يُنظر إليه من قِبل قدماء العرب على أنّه الذّلّ الذي ليس بعده ذلّ.

وقد كان من أكثر المعاني تواترًا في فخر الغالبين أن يعدّدوا جثث أعدائهم وقد تُركوا على أرض المعارك فرائس للطير الجوارح والسباع الضارية: وهو ما في مثل قول دريد بن الصّمّة:

10-أثرْنـــــا صَريخَ بني نـــاشِبٍ ورَهْـــطَ لقيطٍ فلا تَفْخَـــــرُوا

11-تجرّ الضّبــــــــاع بأوْصالِهِمْ ويلقحْنَ فيهـــمْ ولـــــمْ يُقْبَرُوا[5]

1- راجع: I.Goldziher et A.Lods: Croyances p 114 «Le Fer et l'Eau comme moyens de défense contre les démons» Trad. H. Bosquet. ARABICA VII. p 123.

2- المفضّليّات/ القصيدة 80 ب 2.

3- راجع: A. Lods: Croyances. p. 70

4- المرجع السابق، ص 18.

5- راجع: شعراء النّصرانيّة. I/760.

وقول عنترة:

تَرَكْنـــا ضِرارًا بيْنَ عـــانٍ مُكبَّل   وبيْن قتيلٍ غـــابَ عنـــهُ النوائحُ
وعمروًا وحبّانًـــا تركْنـــا بقفْرَةٍ   تعودُهما فيهـــا الضِّباعُ الكوالحُ[1]

هذان النّصّان – وغيرهما ممّا كان في إمكاننا ذكره لو أردنا أن نعدّد الشواهد – يؤكّدان الأهمّيّة البالغة التي كان قدماء العرب يولونها للدّفن.

فقد كان العرف الجاري من أعراف القبر عند قدماء العرب، كما كان الشأن عند سائر الشعوب الساميّة[2]، أن يتمّ دفن الميت. وكان أيّ ضرب آخر (من المعاملة) منظورًا إليه على أنّه انتهاك وتدنيس، وهكذا كانوا يعتبرون أنّ حرق الكائن البشريّ معرّة، حتّى إذا كان عدوًّا[3].

[91] وقد كان مفهومَا «الموت» و«الدّفن» متّصليْن وثيق الاتّصال حتّى أنّ أكثر الصّور إيحاءً بالعزلة التي تلي الموت، لدى شعراء ذلك العصر، كانت صورة «القبر المظْلم ذي الجوانب الغُبْرِ»[4] ونلاحظ،

1- الديـوان، القصيدة 39 ب 6 و7 والمعنى نفســه في الأصمعيّـات، القصيدة 29 الأبيات 25 – 28 والقصيدة 35 ب 6 والقصيدة 67ب 20 – 21 وديوان عمرو بن كلثوم، القصيدة 4 ب 14 – 16 والقصيـدة 17 ب 21 والقصيـدة 23 ب 17 وديوان عروة بن الورد، القصيدة 26 ب 5-6 وديوان أوس بن حجر، القصيدة 14 ب 8-10 وديوان النابغة الذبياني، القصيدة 9ب5 وديـوان سـلامة بن جنـدل، القصيدة 4 ب 15 ومالك بن خالـد، القصيدة 14 ب 4 ضمن شرح أشعار الهذليّين 417/I ودريد بن الصّمّة في شعراء النّصرانيّة 769/I والمهلهل في المصدر نفسه 162/I- 163و172.

2- A. Lods: croyances p. 187

3- راجع شرح أشعار الهذليين 857/II.

4- ديوان حاتم الطائي، القصيدة 31 ب 5 ص 19 وأبو خراش الهذلي ضمن ديوان الهذليّين 640/II–641 ودريـد بن الصّمّة في شـعراء النّصرانيّة 770/I–771 والنّابغة الذّبياني ضمن المصدر السـابق 728/I والمشعَّث العامري في الأصمعيّات، القصيدة 48 ب 1 وعلقمة في الشـعراء السـتّة (six Poets)، القطعة 9 ب 1 و2 ص 109 وديوان الخنساء ص ص 52 و71

في هذا الصّدد، أنّه لم يكن يوجد، في هذه البيئة التي يهيمن عليها الترحال، أيّ بحث معماري فيه حرص على تشييد القبور[1] فلم تكن القبور سوى تلال من التراب والحجارة، ولا شيء كان يميّز قبرًا من قبر، كما يؤكّد بعض الشعراء الجاهليّين، فكنت:

تَــرى جُثْوَتيْن مـن تـــرابٍ عليهمــا صفـــائحُ صُمٌّ مـــن صفيحٍ مُنَضَّدِ[2]

وعن احتفاليّة الدفن تمدّنا النّصوص التي وصلت إلينا بإشارات قيّمة: يُنقل جسد الميت، بعد أن يُنتزع من النّساء اللاّئي يشكّلن من حوله دائرة، على نعش إلى قبره حيث يضعه قومه الأقربون وشبّان أفضل أُسر القبيلة:

وأرسلـــوا فِتْيةً من خيْرِهـــم نَسَبًـــا لِيُسنِدُوا في ضريحِ التُّرْبِ أَطْباقـــي[3]

وأبــو كبيــر الهذلي في ديوان الهذليّين II/102، الأبيات 1 - 4 والبُريْق الخُناعي في شــرح أشعار الهذليّين II/741.

1- غيــر أنّه علينا أن نلاحظ أنّهم كانوا، على ما يبدو، يقيمون من حول قبور نفس القبيلة أنصابًا وأنّ النطاق الذي كان يُحدَّدُ بهذه الكيفيّة قد كان – شأنه شأن «حِمَى القبيلة» حرامًا: راجع:

I.Goldziher et A. Lods: Croyances p. 201-202.

Welhausen: Restes (2) p. 180-184 Le culte des ancêtres p.6.

2- طرفة: الديوان ص 1 وابن الأنباري: شرح القصائد السبع.. القصيدة 2، ب 64.

3- المفضّليّات، القصيدة 80 ب 4، وانظر، في ما يتّصل بهذه الاحتفاليات، ديوان الخنســاء ص 52 وعمرو بل معدي كرب في حماســة البحتري، القطعة 645 ص 128 وديوان النابغة الذّبيانــي، القصيــدة 19 ب 1 ص 90، وانظر كذلك «اللّســان»: مادّة (وَسَــدَ) و(لحَدَ). وينبغي أن نلاحظ قي الأخير أنّ الميت يُسند على جنبه وإحدى يديه ملويّة تحت رأسه على هيئة وسادة، وهو معنى «التوسيد». وراجع: H. Lammens: Arabie Occidentale p. 203.

[92] فهل كان قدماء العرب – فيما هم يحمون جسد الميت من الأرواح، ويهيّئوون له مثوًى يؤويه، ويؤدّون مختلف طقوس الدفن التي ذكرناها- يستجيبون لدواعي شعور من التقديس التقيّ للأموات فحسب؟

بإمكاننا أن نعتقد ذلك. غير أنّه يبدو أنّ هذه الممارسات، إذا نحن نظرنا إليها في ضوء معتقدات ذلك العصر وفي ضوء المعتقدات الإحيائيّة عامّة، قد كانت لها في الأصل، دوافع أخرى.

ذلك أنّ مختلف ضروب العناية بالجثّة التي عدّدناها تُظهر أوّلاً أنّ الموت لئن اعتُبر، على ما رأينا[1] بمثابة انفصال بين الجسد والنّفس الحيويّة، فإنّ الجسد والروح يحافظان، ضمن هذا التصوّر، على روابط متينة بعد الموت.

وفعلاً فإنّ ظروف «وجود» «القرينة» التي أطلقها الموت (من عقال الجسد) تبقى، على ما يبدو، مرتهنة، رغم ذلك، بالمآل الذي ينتظر الجسد.

ولا عجب في هذا لأنّ «الروح» قد تمّ تصوّرها لا على هيئة «جزء من قوّة محيية فَيْضيّة» (التصوّر التوحيدي) وإنّما على هيئة «القرينة مفردةً»[2].

وتحتفظ «القرينة» في بقائها بعد الموت، إلى حدّ كبير، لا بشواغل الشخص الفقيد وعواطفه فحسب، بل بالميول الذّوقيّة والحاجات المادّيّة التي كانت له وهو حيّ[3].

1- راجع، ص 81 أعلاه.

2- راجع، في هذه المسألة: A. Lods: Croyances pp. 50-66

3- المرجع السابق. ص 50.

ويبدو أنّ شاغل قدماء العرب الأساسيّ، في احترامهم جميع طقوس الدفن، قد كان (يتمثّل في) أن يجنّبوا موتاهم الألم أيّا كان شكله.

ولمّا كانت «الروح تحسّ جميع الآلام التي تعانيها الجثّة»[1] فقد وجب أوّلاً تجنّب التمثيل بها من قِبل الأعداء أو أن تمزّقها الحيوانات الضّارية[2].

ووجب بعد ذلك الحرص على ألاّ يُشغلَ المكانُ الشاغر الذي تركته «القرينة» من قِبل روح غريبة، وهو ما يضطرّ روح الميت إلى حياة التيه.

[93] ويجب أخيرًا أن يتمّ دفن الميت كي يستطيع أن ينعم بالسلم في مثوى قارّ[3].

وقد كان القبر يُعتبر فعلاً لا بمثابة المكان الذي يستريح الجسد فيه فحسب، ولكن بمثابة مسكن «الروح» أيضًا. فقد كان يُعتقد، على ما يبدو، أنّ في دفن الجسد تثبيتًا لروح الميت يجنّبها حياة التشرّد التي كانت، في نظرهم، أتعس مآل قد يؤول إليه الميت وأكثره إيلامًا.

وإنّما إلى هذا المآل لمّح الشاعر إذ تحدّث عن «الهام» التي تُركت دون دفن: ذلك قول أبي كبير الهذليّ[4]:

1- نفسه ص 185.

2- راجع ص 96 أعلاه.

3- انظر: A. Lods: Croyances p. 188

4- أبو كبير عامر (أو عويمر) بن الحُليْس يُعتبر أكبر شاعر هذليّ، وقد عاش على ما يبدو خلال النّصف الثاني من القرن السادس الميلادي: لم يبق من شعره سوى عدد قليل من القصائد أو المقاطع. راجع بلاشير «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 270/II.

هلْ أُسْوَةٌ لـــكَ في رجـــالٍ صُرِّعُوا بِتِلاَعِ تِرْنَمَ هَـــامُهُمْ لَمْ يُقْبَرِ[1]

ومن المحتمل أنّ الأرواح التائهة الصّارخة التي ذكرها الشعراء في الأوصاف التقليديّة أثناء رحلاتهم اللّيليّة «البطوليّة» عبر الأماكن الصّحراويّة الخالية قد كانت أرواحًا لم تدفن أجساد أصحابها[2].

يبدو فعلاً أنّ قدماء العرب قد اعتبروا، على ما سبق أن رأينا، أنّ كلّ أرواح الموتى تتّخذ لها شكل طائر ليل، هو ضرب من البوم[3]، غير أنّ روح الميت تظلّ، كما سبق أن لاحظنا «تحلّق من حول جثّته»[4]، ويبدو أنّ الأرواح التائهة قد كانت أرواح الموتى الذين تخلّت عنهم جماعاتهم القبليّة إمّا لأنّ الطقوس الجنائزيّة، ولاسيما الدفن، لم تُراعَ، أو لأنّ الدم المسفوك - في حال الموت العنيف- لم يُقتصّ له. قال عامر بن الطفيل[5]:

[94]5-ولَأَثْأرَنَّ بهالـــكٍ وبـهالـــكٍ وأخي المَرْوْراةِ الذي لَمْ يُسْنَـــدِ

6-وقتيلِ مُرّةَ أثْأرنَّ فإنّـــــه فَرْغٌ، وإنّ أخاهمُ لَمْ يُقْصَـــدِ[6]

1- ديوان الهذليّين 102/II ب 5 والمعنى نفسه في شعراء النّصرانيّة 760/I والأصمعيّات، القصيدة 80 ب8. وينبغي أن نلاحظ أنّ نصًا واحدًا يُنسب إلى الشنفرى (في حماسة أبي تمّام 63/II) يعبّر عن المعنى الضّديد أي رفض المرء أن يُدفن.

2- راجع ص 86 أعلاه.

3- المرجع السابق ص 85.

4- I. Goldziher: «L'oiseau représantant l'âme (الطائر الذي يجسّم الروح) في (مجلّة) Arabica VII, p. 257.

5- عامر بن الطفيل، من عامر بن صعصعة، سيّد قبيلته وشاعرها، عاش حتّى أدرك الإسلام. «تمثّل القصائد القليلة المنسوبة إليه إنتاج العصر تمثيلاً جيّدًا سواء بمحتواها أو بأسلوبها». راجع: بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 275/II.

6- المفضّليّات، القصيدة 107.

وإنّ التصميم الذي كان قدماء العرب يبدونه على الثأر لموتاهم والفرح الذي كانوا يشعرون به عندما يصلون إلى مبتغاهم في ذلك لَدالاّن دلالة بليغة في هذا الصّدد، وهو قول المرقّش:

1-أَبَأْتُ بِثَعْلَبَةَ بْــــنِ الخُشَـــا م عمرَو بْنَ عوْفٍ فَـزَاحَ الوَهَــلْ

2-دَمًــا بِدَمٍ وتُعَفَّى الكُلـــومُ ولا ينْفَعُ الأوَّلِيــنَ المَهَــلْ[1]

وهو كذلك قول قيس بن الخطيم[2]:

1-طعنتُ ابنَ عبدِ القيْس طَعْنَةَ ثائـر لها نَفَذٌ لـــوْلاَ الشعاعُ أضاءَها

2-ملكْتُ بها كفّي فأنْهَــرْتُ فَتْقَها يرى قائِمٌ مِنْ دونِـها ما وراءَها

3-يهونُ عليَّ أنْ تَرُدَّ جراحُــها عيونَ الأواسي إِذْ حمِــدْتُ بَلاءَها

....

1- المفضّليّات القصيدة 58 ب 1و2 والقصيدة منسوبة من قبل جامع هذا المنتخب الشعريّ إلى المرقّش الأكبر، ولكنّ ريجيس بلاشير يصنّف هذا المقطع الشعري ضمن النّصوص المنسوبة إلى المرقّش الأصغر تحت الرقم 16، غير أنّه يدقّق أنّ قضيّة النّسبة ثانويّة:

R.Blachère: Remarques sur deux élégiaques. Arabica VII (1960) pp. 30-40.

وانظر أيضا حول هذيْن الشاعريْن من ضُبَيْعة (من بني بكر): «تاريخ الأدب...» الأصل الفرنسي 252/II-253.

2- قيس بن الخطيم، من زفر وهم فرع من الأوس استقرّوا بيثرب (المدينة). ولد حوالي 580 وتوفّي حوالي 620م. وهو يبدو خاصّة شاعر قبيلة ينافح عن قومه شعراء الخزرج. وتمثّل الآثار (الشعريّة) القليلة ممّا وصل إلينا منسوبًا إليه وثائق نفيسة لدراسة الشعر في يثرب أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلاديّ. انظر بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 311/II.

[95]8-متَى يأتِ هذا الموتُ لا تُلْقَ حاجَةٌ   لِنَفْسيَ إلاّ قدْ قضيْـــــتُ قضاءَها
9-إذا مَا اصطحبْتُ أربعًا خَطّ مئزري   وأتبعتُ دلوي في السّماحِ رِشاءَهــا[1]

ولسنا نرغب في أن نعيد هنا فتح النقاش المتعلّق بالطابع المقدّس للثّأر[2]، إنّما نودّ التذكير بأنّ الذي كان يقع عليه تحمّل مثل هذا

1- حماســة أبي تمّــام 182/I-177 والديوان، القصيدة 1 والمعنى نفســه في المفضّليّات، القصيــدة 30 ب 6-10 والقصيدة 87 ب 5و6 والأصمعيّات، القصيدة 29 ب 1و3 والقصيدة 44ب 30 وشرح أشعار الهذليّين 471/I و556/II وحماسة أبي تمّام 113/II و315 وحماسة البحتري، القصيدة 54 ص 19 والقصيدة 114 ص 29 والقصيدة 119 ص 30 والقصيدة 728 ص 142 والمهلهل في الجمهرة، القصيدة 19 ب 22 وشعراء النّصرانيّة 162/I-163 والبيان (والتبيين) 320/III وديوان بشر بن أبي خازم، القصيدة 4 ب 1-4 وأوس بن حجر، القصيدة 22 ص ص 47- 48 وعلقمة (الشعراء السّتّة) القصيدة 6 ب3 ص 109 وديوان الخنساء ص ص 57 و59 وديوان امرئ القيس ص 77ب4 وديوان كعب بن زهير ص ص 229-231.

2- لقــد تمّ توضيح هذا المظهر من المســألة من قبل هـ. لامنــس H. Lammens في مقال بعنوان «الطابع المقدّس للثأر عند عرب ما قبل الإسلام» (بالفرنسيّة) نُشر في:

Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale, T.XVI pp. 83-127.

أُعيد نشره في ما بعد ضمن: «Arabie occidentale» pp.181-236.

وقــد أبدى بعض الكتّاب بإزاء هذا الطرح احترازات جادّة: فقد فسّــرذ بشــر فارس هذه الممارســة – مع إقراره بالطابع المقدّس للثّأر – بالاســتناد إلى متصوّر العدد (Honneur pp. 121-122) وأكّــد أنّه «لا الطابــع المقدّس للثّأر ولا المحرّمات المتّصلة به تســمح بحصر الثأر في ممارســة دينيّة وذلك لأنّه ثمّة أشــياء مقدّســة من حولنا بعيدة كلّ البُعد عن الدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمثّل نظام المحرّمات سوى عنصر من عناصر الدين (Honneur p. 73). وقد حاول A. Bourham، فيما هو يســتعيد هذا الرأي ويتوسّــع فيه، أن يبرهن على أنّ الثأر لا تتّصل أســبابه الأصليّة بالشــعور الديني (أطروحة دكتوراه تكميليّة نوقشــت بجامعة السوربون ســنة 1944 بعنوان: De la Vengence du sang chez les Arabes d'avant l'Islam

(الثأر عند عرب ما قبل الإسلام) بل يفسّر بالاستناد إلى العرض من جهة وإلى «الفولكلور» من جهة ثانية، وعندما نعلم أنّ لفظ «الفولكلور» يعني عنده الاعتقاد في أرواح الأموات أو في «الهامة» والممارســات النّاجمة عنه، نتفطّن إلى أنّ الفرق بين الطرحيْن يتحدّد، في الواقع، في مســتوى المعنى الذي يُســند إلــى لفظ «ديني». تفضي هذه المســألة إذن إلى

الواجب (الواتر) كان عليه أن يحترم بعض المحظورات المماثلة [96] لتلك التي يتمّ احترامها أثناء الاحتفالات الدينيّة. وهو ما يؤكّد الأهميّة الخاصّة لهذا الواجب ويكشف دوافعه[1].

وما ينبغي الاحتفاظ به هنا، هو أنّ راحة الميت كانت رهينة القيام بهذا العمل من قِبل أحد أقربائه الأدنين:

وأرسلَ عبدُ اللّهِ إذْ حـــانَ يومُـــــهُ   إلى قومـــهِ ألاّ يَعَلُّوا لَهُمْ دَمِــــي
ولا تأخـــــذوا منهم إفــالاً وأبْكُرًا   وأُنْزَلُ في بيْتٍ بصعــدةَ مُظْلِــــمِ[2]

لقد كان مآل الفرد مرتهنًا، حتّى بعد الموت، بتضامن الجماعة النشيط ما دام واجب الأخذ بثأره، في حال الموت غيلة، وواجب القيام بالطقوس الجنائزيّة الهادفة إلى تهدئة روحه، في حال الموت الطبيعيّة، واقعًا على عواتق إخوانه في الدم.

ولطالما تمّ التأكيد – في تفسير احترام الطقوس الجنائزيّة من قِبل الجماعات البدائيّة – على الخشية التي توحي بها أرواح الموتى

المســألة التي تفوقها جوهريّــة وهي عبادة الأموات عند العرب زمن الجاهليّة. ونشــير في الأخير إلى أنّ أحدث الدراسات تتبنّى عامّة أطروحة هنري لامنس. راجع بالخصوص:

J.Chelhod: Les structures du sacré…p. 152, note 1.

1- انظر، في خصوص هذه المحرّمات (عدم الدنوّ من النساء – عدم شرب الخمر – عدم تغيير الثياب..إلخ..): حماســة البحتري، القطعتان 154 و156 ص 36 والمهلهل في «شعراء النصرانيّــة»I/163 - 164 (الأبيــات 27-30) وامرأ القيس في الأصمعيّــات، القصيدة 40، البيتان 3 و4 (حماســة البحتري، القصيدة 152 ص 36 وديوان قيس بن الخطيم، القصيدة 4 ب 28 ص 44 وب 34-35 ص 47 والقصيدة 6 ب 22 ص 79 وشرح أشعار الهذليّينI/345 -351، وانظر أيضًا H. Lammens: Arabie occidentale.

2- حماســة البحتري، القطعة 110 ص 28: هذان البيتان منســوبان إلى كبشة بنت معدي كرب الزبيديّة أخت الشاعر الشهير عمرو بن معدي كرب. وانظر كذلك في المعنى نفسه مقطعًا شعريًا يُنسب إلى الشاعرة ذاتها في حماسة أبي تمّام I/217 - 218.

إلى الأحياء الباقين، وتمّ تأويل جلّ هذه الممارسات بالاحتكام إلى هذه الخشية[1] والحال أنّه لا شيء في نصوصنا يسمح لنا بأن نعتمد مثل هذه الفرضيّة لتفسير الطقوس الجنائزيّة التي كان العرب يؤدّونها قبيْل الإسلام.

[97] ذلك أنّهم لئن كانوا يبتغون تهدئة أرواح الموتى، فإنّ ذلك لم يكن، في ما يبدو لنا، بسبب الخوف من أن يجدوا أنفسهم عُرضة لتعذيب هذه الأرواح لهم، وإنّما هم يفعلون ذلك بهدف القيام بواجب مقدّس كان يمليه عليهم شعور عميق بالتضامن بين أفراد العشيرة جميعًا، أمواتًا وأحياء.

وثمة عدد من الأحداث ذات الدلالة البليغة في هذا الصّدد، فمن الملاحظ أوّلاً أنّ قدماء العرب إذا اتّفق لهم أن قتلوا عدوًّا لمْ يدفنوه، وذلك على العكس ممّا ذُكر في شأن شعوب أخرى[2]. بل إنّهم كانوا، على العكس من ذلك، يفتخرون - مثلما رأينا- بأنّهم تركوه فريسة للسّباع الضّارية والطيور الكواسر[3].

ثمّ إنّ العرب كانوا من ناحية أخرى - والأمر يستحقّ الذّكر- لا يسعون، في مختلف احتفاليات الحداد التي يقومون بها، إلى إبعاد روح الميت، بل يعدّدون، على العكس من ذلك، مناسبات عقد الصّلة به.

ولئن كان الأحياء، لدى شعوب أخرى، يجتنبون النطق باسم الميت، فإنّ هذا الاسم يُعاد تكراره باستمرار في الاحتفاليّات

1- انظر: «A. Lods: «Croyances ص ص 83 - 115 وانظر ما اتّصل بالدفن بشكل خاصّ ص ص 188 - 190.
2- المرجع السابق ص 188.
3- راجع ص 96 أعلاه.

الجنائزيّة العربيّة[1]، يرفع الناعي به صوته معلنًا عن موته[2] ويُكرَّر على هيئة ترجيعة من قبل النوائح اللاّئي يتحلّقن من حول جثّته وغالبًا ما يُنصّ عليه في المراثي التي يُراد بها إحياء ذكراه.

وأكثر الصّيغ تواترًا في ما يتوجّهون به إلى الميت (وهم يدفنونه) [98] هي «لاَتَبْعَدْ»[3]. ويُحتمل أن تكون هذه الصّيغة معتبرة، من قِبل الذين ينطقون بها بمثابة «وسيلة إلى الاتّحاد بروح الميت»[4].

ويبدو لنا أنّه ينبغي، في ضوء (هذا) الشاغل ذاته، أن يقع تأويل طقوس أخرى يرد في المقام الأوّل منها طقس النّوح (أو النّياحة).

ذلك أنّ النّوح لا يبدو بمثابة «التعبير العفويّ عن الألم الذي يحسّه الأحياء» وإنّما بمثابة «طقس أَحكمتْ تقنينَه استخداماتٌ عتيقة»[5] تُوفّر لنا في شأنها نصوصُ ذلك العصر الشعريّة إشارات ثمينة.

ينبغي أن نلاحظ أوّلاً أنّ طقس النّوح كان يُؤدَّى من قبل نساء القبيلة. وحتّى الدور المحوريّ الذي كانت تقوم به النّائحة يبدو

1- Lods: «Croyances» p. 121

2- ديوان الخنساء ص 91 ب 1 وص 112 ب 3 وديوان طرفة، القصيدة 1 ب 93 وديوان مزاحم العقيلي، القصيدة 6 ب 6 ص 24.

3- ثمّة قراءتان ممكنتان: لاَ تَبْعَدْ (من بَعِدَ يَبْعَدُ) ولا تَبْعُدْ (من بَعُدَ يَبْعُدُ)، وقد ذهب بعض اللّغويّين من أمثال التبريزي (حماسة أبي تمّام II/353-354) إلى ضرورة إيجاد فارق في المعنى بين صيغتيْ الفعل هاتيْن. ونحن نتبنّى رأي ابن منظور (اللّسان: بعد) في أنّ مثل هذا التمييز ليس ضروريًا. ونجد أمثلة من استخدام هذه الصّيغة عند الحُصيْن بن الحُمام في شعراء النصرانيّة I/741 ب 3 وديوان قيس بن الخطيم، القصيدة 6 ب 22 وديوان الخنساء ص ص 39 -42 58 – 106 و144 والجمهرة، القصيدة 32 ب 31 وديوان النّابغة الذبياني، القصيدة 24 ب 22 وحماسة البحتري، القصيدة 182 ب 3 ص 40.

4- R. Dussaud: Pénétration p. 130 وانظر كذلك H. Lammens/Arabie occiendentale p. 203.

5- الملاحظة ذاتها لاحظها A. Lods في شأن التفجّع عند العبرانيّين، ونحن هنا نستعير عباراته: راجع: «Croyances» ص 116.

أنّه كان – قبل أن يوكل أداؤه إلى بواكٍ محترفات – مخصّصًا لأقرب النّساء إلى الميت، ولاسيما أخته وابنته[1]. كان نساء القبيلة يخرجن، عند الإعلان عن وفاة أحد أقربائهنّ، ورؤوسهنّ وأذرعهنّ مكشوفة، وهو معنى النعت «حاسر» والجمع «حواسر»[2].

وكنّ يُردّدن معًا، وقد اجتمعن[3] على هيئة حلقة من حول باكية محترفة[4] يُعهد إليها بأن تتغنّى بأناشيد نوح على شرف الميت، **[99]** ترجيعاتٍ من هذه الأناشيد، ويُظهرن، بالصّوت والحركة، ألمهنّ وهنّ يرفعن أيديهنّ ويخفضنها ملوّحات، على ما يبدو، بقطع ثياب سوداء تُسمّى الواحدة منها «مِئْلاة» والجمع «المآلي» أو «مِجلاد» والجمع «المَجالد»[5].

1- يبدو أن «النياحة على الموتى» قد كانت – «مثلما بيّنه Lammens وGoldziher وRhodakamis – ارتجالاً نسائيًا قبل كلّ شيء»: بلاشير «تاريخ الأدب....» (الأصل الفرنسي) II/425 – 426.

2- راجع حماسة أبي تمّام II/381 ب 3 وبالأخصّ III/34 - 38 ب 2 و4 و5 وشعراء النصرانيّة I/162 -163 ب 4 وشرح أشعار الهذليّين I/149 (القصيدة 13 ب 5) وديوان عمرو بن كلثوم، القصيدة 15 ب 4 وديوان لبيد ص 21 وسيرة ابن هشام II/571 ب 7 وديوان الخنساء ص 110 ب 7 وانظر كذلك ابن منظور: اللّسان: مادّة (حسَر).

3- تُذكر مشاهد النوْح بشكل مختصر من قبل شعراء العصر الذين يلحّون، بحسب الحال، على هذا المظهر أو ذاك من مظاهر هذه اللّوحة التي حاولنا هنا أن نعيد تركيب ملامحها العامّة: انظر بالأخصّ - فضلاً عن الأبيات التي أشرنا إليها في الهامش السابق – المفضّليّات، القصيدة 69 ب 5 وOpscula ص 109، القصيدة 6 والأصمعيّات القصيدة 69 ب 29 -30 وحماسة أبي تمّام III/85 وديوان الخنساء ص 22 -23 وديوان لبيد ص 37 ب 8 وديوان عنترة ص 35 ب 2 وشرح أشعار الهذليّين I/101 (القصيدة 7 ب 9) وص 276 (القصيدة 8 ب 16) وII/671 ب 1-3 وص 681 ب 7 وص 751ب 1-3 وديوان مزاحم العقيلي، القصيدة 6 ب 6 ص 24 وديوان كعب بن زهير ص ص 17-18 وانظر كذلك: Lods: Croyances.

4- ليس لنا عن هؤلاء النّائحات سوى معلومات قليلة جدًا. ولكنّنا ينبغي أن نشير إلى أنّ المثقّف العبديّ يذكر إحداهنّ باسم ابنة الجَوْن، ويبدو أنّها كانت شهيرة (الديوان، القصيدة 1 ب 14 ص 8).

5- اللفظ الأوّل يشهد عليه نصّ للبيد (الديوان ص 125) وانظر أيضًا اللّسان: XVIII/46 - 47، واللّفظ الثاني استُعمل بهذا المعنى من قبل المثقّف العبديّ (الديوان، القصيدة 1 ب

هذا الطقس الأخير جدير بأن نتوقّف عنده، ذلك أنّه يبدو لنا – وهو ما يشير إليه لفظ «مجلاد» بوضوح – بمثابة شكل مخفَّف من طقس أصلي أشدّ مشقّة، هو لطم الوجه بسيّر من جلد[1].

ومن شأن هذا أن يذكّرنا بطقوس أخرى من نفس القبيل من بينها طقس لطم الوجه بنعل، وهو ما في قول الخنساء:

ولكنّي وجـــدْتُ الصّبْرَ خيـــرًا   منَ النّعليْن والرأسِ الحَليـــــق[2]

أو طقس خمش الخدّين والصّدر (أي النّدب)[3]. فهل يجب اعتبار هاتيْن الممارستين الأخيرتيْن بمثابة التخفيف من حدّة (طقوس) الجَرح التي قد تكون قربان دمٍ ربّما كان الهدف منه إعادة عقد للصّلة الدمويّة مع الميتِ[4]؟

وبالرغم من أنّ نصوصنا لا تبيح لنا أن نقطع بما نقول فإنّ هذا التأويل يبدو لنا محتملاً.

ومهما يكن من أمر، فإنّ طقس النّوح (أو النّواح) والممارسات التي كانت متّصلة به لا يبرّرها عند عرب ذلك العصر، على ما يبدو، الخوف من أرواح الموتى والرغبة في استبعادها.

---

14 ص 8) مثلما يذكر التبريزي في الشرح الذي خصّ به هذا البيت.

1- راجع ابن منظور: اللّسان 98/VI.

2- الديوان، ص 103 ب 5 وانظر كذلك شــرح أشعار الهذليّين 339/I و569/I وديوان الهذليّين 218/II واللّسان 261/V.

3- راجــع المهلهل في شــعراء النصرانيّة 262/I-263 ب4 وديوان الخنســاء ص 110 ب8 وانظر أيضًا:

J. Walhausen: «Reste» (2) p. 181 et Lods: «Croyances» p. 137.

4- A. Lods: المرجع الســابق ص ص 140-142 وهو يحيل على Robertson Smith في: «Lectures on the religion of the semites»

[100] ذلك أنّ هذه الاحتفاليّة لم تكن تقتصر – على عكس ما تمّ تسجيله لدى شعوب أخرى[1]- على إرسال أصوات حادّة هادفة إلى إفزاع أرواح الموتى وزجرها، وإنّما كانت تتمثّل بالأحرى في إنشاد قصائد قصار، على إيقاع مّا أو ربّما بمرافقة موسيقيّة، يتناوب فيها بثّ الألم وامتداح الفقيد.

ولمّا لم يرَ «الرواة» هذه المراثي جديرة بأن تُضبط وتقنّن فقد بات من العسير علينا أن نحدّد بنيتها وموضوعاتها بدقّة. غير أنّه بالاستناد إلى المراثي الأحكم صياغة التي وصلت إلينا، يبدو أنّ هذه الارتجالات الشعريّة قد كانت، في ما يغلب على الظّنّ، بمثابة تتابع من المقاطع يُتوجَّه فيها بالخطاب إلى الميت نفسه وتُعدَّد فيها مآثره وتُمجَّدُ فضائلهُ ويُؤكَّد له فيها أنّ ذكراه ستبقى حيّة بين قومه الذين يوصف (بالمناسبة) حزنُهم[2].

وقد كان هذا التكريم، الذي كان مصحوبًا بعدد من مظاهر الألم كالبكاء والتأوّه وتمزيق الثياب[3]، يقدّم إلى الميت، إذا صحّ القول، الدليل على أنّ رابطة الدم التي كرّس لها حياته تبقى، حتّى بعد الموت، خالصة له.

1- A. Lods المرجع المذكور ص121 وهو يحيل على Frazer وR. Smith.

(A. Lods (bis55: نفسه ص 121 وهو يستشهد بـ Frazer وRobertson Smith.

2- البنيـة التي تعتمد المقاطـع توحي بها إلينا الإعادات الي تتمّ علـى هيئة ترجيعة لنفس العبارة التي هي في الغالب نداء للميت أو دعاء له ونجد نماذج من هذه المناحات النّسويّة فـي المفضّليّات، القصيـدة 69 وOpuscula ص 109 وحماسـة أبي تمّام 369/II وسـيرة ابن هشـام 252/II وOpuscula ص 98 -99 وانظر كذلك دائرة المعارف الإسلاميّة (EI (1)): فصل «المرثية» (من تأليف Krenkow) وريجيس بلاشـير تاريخ الأدب..» (الأصل الفرنسي) 726/II (الهامش 1).

3- راجـع ديـوان طرفة، المقطوعة 1 ب 93 ص 25 وديوان الخنسـاء ص 110 ب8 وديوان كعب بن زهير ص 18 وانظر كذلك «Croyances» :Lods ص 88.

وإنّ مثل هذا التيقّن لَمِمَّا كان يلذّ لمَن يموت، وهو ما يُشير إليه الرجاء الذي عبّر عنه شعراء ذلك العصر في أن يروا أهلهم الأقربين يعظّمون موتهم على هذا النّحو. قال طرفة:

إذا مُــتُّ فانعَيْني بما أنــــا أَهْلُـــــهُ   وشُقّي عليَّ الجَيْبَ يـــا ابنةَ مَعْبَدِ[1]

[101] فأخشى ما كان يخشاه العربيّ القديم ليس أن يموت، بل أنْ ينساه أهله وأن يُهمله قومه.

ومصداق هذا أنّ روح الميت تظلّ، على ما يبدو، مشغولة بشؤون القبيلة التي كان ينتمي إليها، غيورة على مجد العشيرة التي كان فردًا منها:

لا أسْمَعـَنْ فيكـــــمْ بأمــرٍ مُنَأْنَإ   ضعيفٍ ولا تَسْمعْ به هامتي بعــدي[2]

من المحتمل إذن أنّهم كانوا - بامتداحهم الميت وبإبرازهم للدّور الهامّ الذي كان يضطلع به في الجماعة - يبحثون أيضًا عن ضمان حماية روحه لهم: قد تكون هذه هي دلالة القالب الصّيغي «لاَ تَبْعَدْ»[3].

في ضوء هذه المعتقدات ذاتها ينبغي، في تقديرنا، تأويل طقس جنائزي عربي آخر هو عقل مطيّة الميت على قبره، وهي عندهم ناقة،

1- الديوان، القصيدة 1 ب 93 والمعنى نفسه في حماسة أبي تمّام III/46 -48.
2- حماسة البحتري، المقطوعة 93 ب 1 ص 25 والمعنى نفسه في سيرة ابن هشام II/ 420-421 وانظر كذلك: «Lods: «Croyances ص 193.
3- راجع ص105 أعلاه.

وترْكُها تموت عطشًا وجوعًا. واللّفظ العربيّ الذي تُسمّى به هذه الناقة هو لفظ «البَليّة» والجمع «البَلاَيا»[1].

وقد قدّم اللّغويّون عن هذه الممارسة، التي لم تُذكر في النّصوص التي وصلت إلينا إلاّ باعتبارها الطرف الثاني لعدد من التشبيهات (المشبّه به)، وصفًا مفصّلاً جدًا.

[102] يبدو أنّ ناقة الميت كانت توضع في حفير يُحفر حذو القبر وقد احتيط لجعل رأسها ملتفتًا إلى الوراء بعد أن تُفقأ عيناها، ثمّ تُترك على تلك الهيئة دون غذاء ودون ماء حتّى تهلك منهوكة القوى.

وبخلاف «العقيرة» (وهي النّاقة يُضحّى بها بنحرها على قبر الميت)، وسنتولّى البحث في شأنها في ما يلي[2]، فإنّ البليّة لم تكن تُنحر بل تموت حتف أنفها تلفًا.

ولعلّهم كانوا ينشدون، بتجنّبهم إراقة دمها، أن يحافظوا على جميع ما لها من منافع. ويبدو، إذا أخذنا برأي ابن منظور، أنّ هذه الناقة قد كانت تُقام لها احتفاليّة نوح خاصّة قبل أن تُقاد إلى قبر الميت.

ولئن قدّم لنا اللّغويّون المسلمون عن هذا الطقس وصفًا دقيقًا وهامًا فإنّ التأويل الذي اقترحوه ليس مرضيًا، ذلك أنّهم قد أجمعوا على القول إنّ هذه النّاقة كان المُراد بها أن تنقل الميت في الآخرة يوم (تقوم) القيامة. بل إنّهم قد رأوا في هذا (الأمر) الدليل على أنّ

1- راجع: أبو العلاء المعرّي «رسالة الغفران» ص 249، (تعليق على بيت منسوب إلى الحارث بن حلّزة) ولبيد في الجمهرة، القصيدة 7 ب 76 والجميح الأسدي في المفضّليّات، القصيدة 109 ب 13 وديوان بشر بن أبي خازم، القصيدة 25 ب 10 ص 120 وديوان كعب بن زهير ص 188 وانظر بالخصوص ابن منظور: اللّسان XVIII/92.

2- انظر ص 114 في ما يتلو.

عرب ما قبل الإسلام كانوا يعتقدون في انبعاث الأموات، أجسادًا وأرواحًا، وأنّهم كانوا يعتقدون أنّه عندما يبعث الله الأموات يفدون عليه لا راجلين وإنّما ممتطين المطايا.

ومن الواضح أنّ اللّغويّين المسلمين قد كانوا، بتبنّيهم هذا التأويل، متأثّرين بمسائل عصرهم الفقهيّة، وأنّهم قد حاولوا أن يجدوا عند قدماء العرب أجوبة لشواغلهم الخاصّة[1]. على أنّه من المؤكّد أنّ قدماء العرب لم يتصوّروا فكرة الآخرة والحساب، ولهذا تعلّقت دعوة النبيّ محمّد (ص) خلال الفترة الأولى من بعثته - على ما سنرى- بهذه النقطة بصورة خاصّة[2].

ويبدو من المؤكّد، من جهة أخرى، أنّ قدماء العرب لم يشكّلوا - بالرغم من اعتقادهم في بقاء «القرينة» وعلى عكس البابليّين **[103]** والعبرانيّين - مفهومًا لعالم تحت - أرضي (Scheol)تظلّ فيه أرواح الأموات حيّة[3].

لم يكن العرب يتركون ناقة الميت تهلك على قبره بالنظر إذن إلى انبعاث مّا، وإنّما كانوا يفعلون ذلك، في ما يبدو لنا، لتجهيز الميت بمطيّة تمكّنه، في هذا المجتمع الذي يغلب عليه الترحّل، من أن يتبع القبيلة في مختلف تنقّلاتها.

1- ونلاحظ بالرغم من هذا أنّ M. Goudefroy Demombynes (في كتابه «Mahomet» ص 588) قد استعاد هذا التأويل، دون نقاش، وكذلك A. Lods متبعًا J. Welhausen مع بعض الاحترازات المتعلّقة بالآخرة (Croyances ص 162-163).

2- انظر ص 170 ممّا يلي.

3- A. Lods: Croyances ص 205 والتقارب الذي أقامه بين (Scheol) و(شَعُوب) (ص 211) يبدو لنا غير ذي أساس.

لقد كان الأحياء الباقون يعبّرون إذن للموتى، بواسطة هذا الطقس، عن تصميمهم على أن يُشركوهم في الحياة المقبلة للجماعة.

وإنّ طبيعة النّصوص التي ذُكرت فيها البليّة ذاتها تشير إلى أنّ الأمر يتعلّق بممارسة قديمة. ذلك أنّها لا تُذكر، كما سبق أن قلنا، إلاّ في إطار رواسم تشبيهات منمّطة تنتمي إلى الخيال الشعري الموروث عن القدامى.

من المحتمل حينئذ أن تكون هذه الممارسة قد وقع التخلّي عنها تدريجيًا إثر الاستقرار النّسبي للقبائل العربيّة.

وبالرغم من أنّ هذا التأويل الذي نقترحه للطّقس يظلّ هو نفسه مجرّد افتراض، نظرًا إلى نوع الوثائق التي في حوزتنا، فثمّة أمر لا شكّ فيه: وهو أنّ «البليّة» لم تكن لا قربانًا ولا أضحية.

لم تكن قربانًا بما أنّها كانت مطيّة الميت نفسها. ولم تكن أضحية بما أنّه لم توجد إراقة دم.

هذه الممارسة ينبغي بالأحرى تقريبها من تلك الممارسة التي عُرفت لدى شعوب ساميّة أخرى وهي أن يوضع سلاح الميت في قبره[1]. ومن المحتمل أنّ ممارسة شبيهة بهذه قد تكون وجدت عند العرب قديمًا غير أنّها لم تُذكَر في النصوص التي وصلت إلينا.

وعلى العكس من هذا، فقد كان من معاني الفخر أن يُقال إنّ الرجل إذا كان مِتْلافًا لِمَالِه لم يترك لقومه من ميراث غير سلاحه وحصانه[2].

1- المرجع السابق ص 189.

2- حماسة أبي تمّام III/73 وحماسة البحتري، القصيدة 1450 ب 9 ص 27 = Opuscula ص 110 ب 10 وديوان حاتم الطائي، القصيدة 26 ب 10-12 ص 28 والقصيدة 185 ب 14

[104] ولئن لم تكن «البليّة» تمثّل لا قربانًا ولا أضحية فمن الثابت أنّ قدماء العرب «كانوا يقدّمون إلى الميت قرابين/ هدايا تتمثّل في الشعَر والماء والخمر، وكانوا يذبحون على قبره حيوانات»[1].

ينبغي أن نلاحظ أوّلاً أن طقس النّوح كان يتضمّن، بالنّسبة إلى النّساء، علاوة على الممارسات التي عدّدناها[2] عادة قصّ الشعَر، بل حتّى حلق الرأس[3]. ويبدو أنّ هذا الشعر كان يوضع على قبر الميت. ويمكن أن يُعتبر هذا الفعل بمثابة القربان[4].

وإذا كان على النّساء أن يضحّين في سبيل الميت بشعورهنّ فقد كان على الرجال أن يضحّوا من أجله بالنّوق.

لقد كان بعض شعراء ذلك العصر مارًّا قريبًا من قبر أحد المنعمين عليه فعبّر بالكلمات التالية عن حسرته على أنّه لم يكن يستطيع أن ينحر ناقته على قبره:

لَوْلا السِّفــــارُ وبُعْدُ خَـــرْقٍ مَهْمَهٍ   لَتركتُــها تحْبُو عـــلى العُرقــوبِ[5]

وحتّى إذا نحن أهملنا القصص ذات الطابع الخرافي التي ضُمّنتها سيرة حاتم الطائي فبإمكاننا، من غير أن نخشى الخطأ، أن نعدّ التضحية من ضمن الطقوس الجنائزيّة التي كان قدماء العرب يحرصون على أدائها.

و15 ص 24 وديوان عروة بن الورد، القصيدة 17 ص 67.

1- «G. Ryckmans«Religions : ص 13.

2- راجع ص 106 وما بعدها أعلاه.

3- راجع ديوان الخنساء ص 103 ب 5 وشرح أشعار الهذليّين I/339 وابن منظور: اللّسان XV/ 400.

4- راجع: «G. Ryckmans «Religions ص 136-135.

5- حماسة أبي تمّام II/261 – 262 ب4.

والتأويل التقليدي لهذا الطقس، وهو التأويل الذي ذكره التبريزي في شرحه للبيت الذي أوردناه آنفًا، هو أنّ من ينحر ناقة على قبر رجل شهير بجوده يخلّد ذكرى كرمه بأن يفعل بدلاً منه فعْلاً كان - لو بقي حيًا - فعَله[1].

[105] إنّ هذا الطقس - والتضحية بصورة أعمّ - ينبغي أن يُؤوّل، على ما يرى روبرتسون سميث (Robertson Smith)، بالأحرى، باعتباره طقس اتّحاد بروح الميت[2] ذلك أنّ روح الميت، إذ تشرب من دم الضّحيّة تعقد أو تجدّد مع المضحّي صلة الدم.

ويبدو لنا أنّ هذا التأويل هو الأجدر بالقبول[3]. ويظهر هاجس سقيا أرواح الموتى أيضًا في طقس آخر يتواتر ذكر شعراء العصر له وهو طقس «إراقة الماء أو الخمر على قبر الميت» كما يظهر في الأمنية المعبّر عنها غالبًا في مراثيهم وهي أن تُسقى قبور الموتى بوابل من الأمطار[4].

ذلك أنّ الموتى، بحسب هذه المعتقدات، «كانوا يحسّون فعلاً الجوع والعطش»[5]، غير أنّهم كانوا «بالأحرى عطاشًا أكثر ممّا كانوا جياعًا إذ أنّ العطش كان يُعتبر على ما يبدو بمثابة حاجة

1- المصدر السابق ص 363.

2- W. Robertson Smith: Religions of the Croyances, A. Lods Semites ص 141.

3- ولكن انظر ملاحظات J. Chelhod حول هذه النظريّة التي يُسهم في إدخال تدقيقات عليها دون أن ينكرها رغم ذلك: Sacrifice ص 181.

4- A. Lods: Croyances ص ص 172-173. وG.Ryckmans: Religions ص ص 12-13.

5- G.Ryckmans: «Religions» ص ص 13، الهامش 43.

أكثر خفاء»[1]. ولقد كانت «الهامة»، مثلما أشرنا إلى ذلك آنفًا[2]، تشكو العطش فوق كلّ شيء، وهو قول الخنساء:

أَسْقَــــــــى بِــــلادًا ضُمّنتْ قَبْرَهُ   صَوْبُ مَرابيعِ الغيوثِ السَّــــوَارِ
ومـــــــــا سؤالي ذاكَ إلاّ لكيْ   يُسقــاه هَامٌ بالرَّوى في القفـــــارِ[3]

ونلاحظ أنّه تبعًا لتطوّر هذا المعنى الشعريّ جرّاء ظهور تقاليد [106] ربّما استُعيرت من جماعات متحضّرة، فقد عوّضت الخمرُ الماء[4]وعوّضت أمنية أنْ يُرى القبر مُزهرًا أمنيةَ السقيا[5].

ومهما يكن من أمر فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو أن نعرف لأيّ هاجس كانت تستجيب هذه الممارسة وهذه الأمنية على حدّ السواء؟

ذلك أنّ التأويلات المقترحة علينا متضاربة جدًّا[6]. فقد ذهب بعضهم إلى أنّ النّبات متى حوفظ عليه من حول القبور «يجلب

1- A. Lods: المرجع المذكور، ص 173.

2- راجع ص 86 - 87 أعلاه.

3- الديوان ص 69 ب 4 و5 والمعنى نفسه في المصدر نفسه ص 13 ب 8 وص 52 ب 9 وص 99 ب 7 وص 109 ب 8 وص 126 ب 1 وص 144 ب 6 وديوان قيس بن الخطيم، القصيدة 18 ب 2 ص 171 وديوان المتلمّس، القصيدة 17 ب 2. وشرح أشعار الهذليّين 597/II ب ...و5 و247/II ب 6.

4- حاتم الطائي: الديوان، القصيدة XLVI ب 7 ص 28. وحماسة أبي تمّام 341/II - 344.

5- النّابغة الذّبياني: الديوان، القصيدة 24 ب 28-29. ص 93 وديوان أوس بن حجر، القصيدة 40 ب 21-22 ص 105.

6- تمّ عرض مختلف هذه الفرضيّات بالتفصيل في: I. Goldziher «Le fer et l'eau comme moyens de défense contre les démons» وهو مقال منشور في: A.R. W., TW (1907) ص ص 41-46 و(1910) TXIII ص ص 20-46.

وقد رجعنا إلى الترجمة التحليليّة التي وضعها له Basquet والمنشورة بمجلّة ARABICA، العدد السابع لسنة 1960، ص 122، وانظر كذلك: A. Lods: Croyances ص ص 173 - 174.

المسافرين فيتوقّفون عنده»[1] وذهب بعضهم أيضًا إلى أنّ «عظام الميت تشعر بأنّ المطر يرمّمها»[2].

وقدّم جولدزيهر (Goldziher)، بعد أن عرض هذه النّظريّات التي يرفضها، وبعد أن ذكّر بأنّ الماء كان «يُعتبر لدى شعوب كثيرة وسيلة للتّوقّي من الشياطين»[3]، افتراضا بأنّ هذا الطقس كان يهدف إلى «حماية الموتى من التأثيرات الشرّيرة»[4].

أمّا أ. لودس (A. Lods) فقد تأوّل هذه الممارسة وهذه الأمنية على أنّهما مثال من أمثلة «السحر التشاكلي»: «فلمّا كان الشبيه يدعو شبيهه، فقد كانوا يسقون قبور الموتى على أمل أن يجلبوا لأنفسهم الأمطار»[5].

أمّا غودفروا دي مومبين (Gaudefroy – Demombynes) فيرى أنّ هذا الطقس كان موجّها إلى إرضاء الموتى وإلى جعلهم يلزمون القبور بغية ألاّ يزعجوا الأحياء[6]. ونحن على استعداد تامّ للانخراط في هذا التأويل ولكن مع تدقيق أنّه، سواء في هذه الحال أو بالنسبة **[107]** إلى جميع الطقوس التي سبق أن أمعنّا فيها النّظر، لم يكن الخوف هو الذي يُلهم مَن يؤدّيها بقدر ما كان الدافع هو أن يجد الميت السكينة وأن ينعم بنومة رائقة.

1- هذا هو التفسير الذي قدّمه ابن جنّي وجولد زيهر: المرجع المذكور ص 122.
2- المرجع السابق، ص 122.
3- نفسه ص 123.
4- نفسه ص 125.
5- Croyances ص 174.
6- Mahomet ص 457.

وممّا له دلالته في هذا الصّدد أنّ البدو، حتّى في أيّامنا هذه، «يحملون موتاهم على مسافة ثلاثة أيّام أحيانًا إلى حيث يوجد «الماء» لأنّهم، على حدّ قولهم، «يكونون، وهم بقربه، في وضع أفضل»[1].

وانطلاقًا من الشهادات النّادرة، ولكنّها دقيقة، المتعلّقة بأهمّ الطقوس الجنائزيّة لدى قدماء العرب والتي كنّا بصدد النظر فيها، يمكننا أن نخرج بعدد من النتائج:

أولى هذه النتائج أن تحليل الممارسات الجنائزيّة يؤكّد فرضيّة قدّمناها في فصلنا السابق وهي اعتقاد قدماء العرب في بقاء القرينة ويبرز أهميّة الروابط التي تظلّ مستمرّة بين روح الميت من جهة، وبين الجسد الذي كان عمادها من جهة أخرى.

النتيجة الثانية تهمّ تحديد الدوافع التي كان قدماء العرب يمتثلون لها فيما هم يؤدّون هذه الطقوس الجنائزيّة.

ذلك أنّه يبدو انطلاقًا من تحليل هذه الطقوس أنّهم استوحوا (مثل) هذه الممارسات لا من خشية أرواح الموتى، بل من هاجس أن يضمنوا لهم الراحة التي كانوا يتوقون إليها وأن يؤكّدوا إزاءهم مجدّدًا – وبعد الموت- صلاحيّة الرابطة القبليّة ودوامها.

ومن هنا يطرح سؤال نفسَه: ألم يكن قدماء العرب يرغبون، من وراء بحثهم عن إرضاء الموتى، في أن يضمنوا لأنفسهم حمايتهم لهم؟

غير أنّ صياغة هذا السؤال هي في الواقع إثارة للمسألة التي طالما تُنوقش فيها وهي وجود عبادة للموتى لدى قدماء العرب.

1- A. Jaussen، عن جولد زيهر: المرجع المذكور ص 122.

[108] ويبدو لنا أنّه من غير المجدي أن نعيد هنا عرض مختلف النظريّات التي تمّ اقتراحها في هذا الشأن وشتّى الآراء التي قُدّمت لتأييد هذا الطرح أو ذاك[1].

لنقلْ ببساطة إنّ تباين الآراء في هذه المسألة قد نتج، على ما يبدو لنا، عن سببيْن أساسيّيْن هما: نقص الوثائق من جهة وغموض عبارة «عبادة الموتى» من جهة أخرى. ذلك أنّ النصوص التي استند إليها الباحثون الذين انتصروا لأطروحة وجود مثل هذه العبادة ليست قليلة فحسب وإنّما هي فضلاً عن ذلك متأخّرة نسبيًا وغير جديرة بالثقة في الغالب[2]، وقد أسهمت الاحترازات التي أثارها استعمال هذه الوثائق، إلى حدّ كبير، في الطعن في الأطروحة ذاتها.

ومن ناحية أخرى فإنّ عدد الممارسات التي قد نعتبرها بمثابة مخلفات عبادة قديمة للموتى عند العرب، مقارنةً بطقوس هذه العبادة عند شعوب أخرى، يبدو من القلّة بحيث تبدو الدراسة المقارنة للتصوّرات الدينيّة في المجتمعات البدائيّة، للوهلة الأولى على الأقلّ، غير متلائمة مع مثل هذه الأطروحة.

1- انظر بالأخصّ جولد زيهر I. Godziher: «Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes» (ونحيل على الترجمة الفرنسيّة الصادرة بباريس عام 1885) وانظر لودس A. Lods:

«La Croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité Israélite» باريس 1906 حيث يتطرّق المؤلّف أحيانًا كثيرة إلى تجلّيات هذه العبادة عند العرب، ونجد في الصفحات الأولى من هذا الكتاب عرضًا ضافيًا لمختلف الفرضيّات المقدّمة في شأن هذه المسألة وينبغي إكمال هذا – في ما يتّصل بهذه العبادة بالخصوص- بما في بحث هنري لامنس «Arabie occidentale» ص 151 وبما في بحث بشر فارس «L'Honneur chez les Arabes» ص 184 (هامش 1) وشلهود Chelhod «Introduction à la sociologie de l'Islam» ص 78.

2- هذا مثلاً شأن النصوص التي استعارها I. Goldziher في كتابه المذكور أعلاه من سيرة حاتم الطائي أو من سيرة عنترة.

ذلك أنّه لئن كان من المؤكّد أنّ قدماء العرب قد دأبوا على أن يقدّموا للأموات قرابين وأضاح، فلسنا ندري ما إذا كان مثل هذه الأعمال طقوسًا إجباريّة كانوا يرون أنفسهم مضطرّين إلى أدائها في أوقات مضبوطة وبحسب أسلوب تعبّد محدَّد.

ولئن كان من المؤكّد، من ناحية أخرى، أنّ القبور، أو البعض منها على الأقلّ، كانت تُعتبر فضاءات مقدّسة، ما دام الرسول (ص) قد «منع المؤمنين من أن يحوّلوا القبور إلى مزارات وأن يطيلوا بها [109] البقاء»[1]، فمن العسير أنّ نضبط (نوع) الممارسات التي كان يمارسها هؤلاء الزوّار أثناء وقفاتهم المطوّلة بالمقابر.

والحال أنّ القرابين والأضاحي وأناشيد النّوح وزيارات القبور قد كانت، على ما يبدو، التشكّلات الأساسيّة لعبادة الموتى المفترضة هذه.

وينبغي أن نلاحظ، من ناحية أخرى، أنّ قدماء العرب، لئن دأبوا على التضرّع للموتى ولئن اعتادوا أن يُقسموا بالأجداد[2]، فإنّهم لم يمارسوا قطّ على ما يبدو، «مناجاة الأرواح»[3]. وينبغي أن نذكر أخيرًا بأنّهم لم يستشعروا تلك الرهبة المقدّسة الممزوجة بالمحبّة في هذا الضرب من العبادة، على عكس شعوب إحيائيّة أخرى.

1- G. Ryckmans: Religions ص 11 وتشـهد على هـذا، من ناحية أخرى بعض المقاطع الشـعريّة التي تعود إلى هذا العصر: راجع بشـر بن أبي خازم الأسـدي: الديوان، القصيدة 17 ب 70. وحماسـة أبي تمّام II/ 341 - 344 وشـرح أشعار الهذليّين II/741 ب 2 وديوان المتلمّس، القصيدة 10 ب 2.

2- صحيح البخاري V/53 و VIII/33 و164-165 وRyckmans: Religions.ص 11.

3- T.Fahd /Divination ص 174

فهل يجب، بناءً على هذا، اعتبار الممارسات الجنائزيّة التي درسناها مجرّد علامات للتّعظيم ونفي وجود عبادة للموتى عند قدماء العرب؟

كلاّ، فنحن لا نرى هذا الرأي.

ذلك أنّ البعض من هذه الممارسات، مثل تقديم الأضاحي والقرابين، شبيه بالطقوس التي تُؤدَّى في عبادة الآلهة.

ومن ناحية أخرى فإنّ عددًا من هذه الطقوس الجنائزيّة، ولاسيما تلك التي تُؤدَّى خلال احتفالات الحداد والنّوح، مطابق، على ما بيّنّاه في هذه الدراسة، للطّقوس التي لوحظت لدى شعوب ساميّة أخرى كانت قد مارست عبادة الموتى[1].

ولهذا فنحن نميل إلى اعتقاد أنّ قدماء العرب قد قدّموا – في طور أو آخر من أطوارها تاريخهم السابق للإسلام- عبادة حقيقيّة لموتاهم.

وليس معنى هذا، على كلّ حال، أنّ عبادة الموتى عند العرب قد كانت شبيهة في كلّ شيء بتلك التي مارستها شعوب أخرى. بل من المحتمل أنّها كانت تختلف عنها اختلافًا بيّنًا، وفي هذه الخصوصيّة تكمن، في نظرنا، فائدتها.

[110] لقد سبق أن قلنا إنّ هذه العبادة تبدو لنا متّصلة عند العرب، لا بمفهوم الخوف من الأرواح بل بمفهوم رابطة الدم. ويظهر هذا بوضوح سواء في الأخذ بالثأر أو في التضحية حيث يعيد الممارس لهذا الطقس، بواسطة الدم المسفوك، ربط صلة الحلف المقدّس

1- علمًا بأنّ هذه الطقوس قد حوربت بشدّة من قبل محمّد (ص) وهذا أمر ذو دلالة بليغة: راجع صحيح البخاري 100/II و102 و130 و322/VI و187/IV.

مع الميت[1]. ويتجلّى هذا أيضًا في عادتهم في مخاطبة الموتى وفي إحياء ذكراهم وفي تعظيمهم الأجداد وفي قسمهم بهم.

ولكنّهم، لئن نوّهوا بذكراهم، فلم تكن بهم قطّ حاجة إلى استثارة حضورهم باللّجوء إلى ممارسات سحريّة لأنّهم لم ينقطعوا، في واقع الأمر، عن الحضور.

وقد سبق لنا أن لاحظنا أنّ قدماء العرب لم يتصوّروا فكرة عالم خاصّ بالموتى شبيه بالعالم التحتيّ[2]، زد على ذلك أنّه لم يكن بوسعهم أن يتصوّروا أنّ موتاهم يمكن أن ينحطّوا. فأرواح الموتى الذين حُرموا من الدفن والذين لم يقع الثأر لدمائهم هي وحدها التي تبقى هائمة في الأماكن الخالية. غير أنّ التخلّي عن الموتى وتركهم لمثل هذا المآل كان يُعتبر - وهو أمر ذو دلالة - بمثابة أكبر انحطاط يمكن لقبيلة أن تعرفه[3]. فانحطاط الموتى يعبّر إذن عن انحطاط الجماعة بأسرها.

لقد كان العرب، على ما رأينا عن طريق الأخذ بالثأر في حال الموت غيلة وعن طريق الدفن بصورة عامّة، يحمون موتاهم من مثل هذا المصير ويحمون جماعاتهم من مثل هذا العار[4].

(أمّا) المظهر الثاني الذي تختلف بمقتضاه عبادة الموتى عند العرب عمّا يماثلها ممّا لوحظ عند شعوب أخرى فهو المظهر ذاته الذي أدّى ببعض المؤلّفين إلى إبداء احترازات إزاء وجود الطقس أصلاً، نعني طابعه المختصر.

1- راجع ص 115 أعلاه.
2- راجع ص 111 - 112 أعلاه.
3- راجع ص 94 - 95 أعلاه.
4- راجع ص 104 أعلاه.

علمًا بأنّ إحدى أبرز الخصائص التي تميّز الحياة الدينيّة عند قدماء العرب، حتّى إذا تعلّق الأمر بعبادة الآلهة، هي بساطة الاحتفاليّة وغياب الوسائط والعدد المحدود للطّقوس.

والاستثناء الوحيد، على ما يبدو، هو الحجّ، وليس ذلك من باب الصّدفة لأنّ المركز الرئيسي للحجّ كان مدينة مكّة التجاريّة.

فمن الخطإ إذن أن يقع الخلط بين بساطة العبادة وفقر الحياة الدينيّة، وهو خلط لم تسلم منه دائمًا البحوث التي خصّصها أصحابها للمجتمع العربيّ السابق للإسلام.

[111] وفي ما يتعلّق بعبادة الموتى تحديدًا، يمكن أن يُفسَّر العدد المحدود للعناصر الدالة على وجوده، من ناحية أخرى، بالتطوّر الديني للمجتمع العربي في ما قبل ظهور الإسلام.

وقد لاحظ لودس (A. Lods) أنّ «عبادة الموتى تنتمي إلى مرحلة دينيّة دنيا»[1] وأنّها ربّما كانت، في تلك الفترة، آخذة في الزوال بفعل تضافر عوامل التحضّر التدريجي للقبائل العربيّة وتغلغل التوحيد.

إنّ الطقوس المقدَّمة للموتى على إثر مصرعهم مباشرة، والتي بحثنا فيها آنفًا، هي وحدها التي ظلّت حيّة. أمّا سائر الطقوس فكانت مخصّصة للآلهة والأجداد. وما كان لعبادة الموتى أن تظلّ حيّة إلاّ في شكل عبادة الأجداد[2].

1- Croyance ص 263-264.

2- I.Goldziher: «Le Culte des ancêtres» المنشور ضمن R.H.R، 242/II.

ولكن لئن بدا أنّ عبادة الموتى قد فقدت أهمّيّتها باعتبارها عبادة، فإنّ التأثير الذي كان لها في التنظيم الاجتماعي وفي تصوّرات العرب الأخلاقيّة قبل الإسلام قد كان حاسمًا.

لقد أسهمت هذه العبادة إسهامًا، لا شكّ فيه،- بتوسيعها مبدأ التضامن القبليّ إلى ما بعد الموت، وبدعوتها العرب إلى أن يمارسوا عددًا من الطقوس من أجل راحة موتاهم وإلى أن يعظّموا أجدادهم ويمجّدوا ذكريات آبائهم – في إرساء نظامهم الاجتماعي على أسس صلبة، من ناحية، وفي إضفاء قداسة، إنْ أمكن القول، على الروابط التي كانت تجمعهم، وفي جعل نفس المثل الأعلى الأخلاقي يستمرّ، عبر الأجيال المتعاقبة إلى ما لا نهاية له، من ناحية أخرى.

ولكنّها قد مكّنت العرب، فوق ذلك كلّه، من أن يستطيعوا النّظر إلى الموت بلا خوف ومن أن ينشغلوا بالحفاظ على مجدهم ومجد قبائلهم أكثر من الانشغال بالحفاظ على حياتهم.

[112] والعربي، لمّا كان مآله بعد الموت محكومًا بعمله وبعمل أفراد عشيرته، فقد كان قليل الاهتمام بأن يموت، شريطة أن يموت ميتة مجيدة، أي أن لا يخلّ بواجباته تجاه قومه وأن لا يخرق قانون العِرض[1].

إنّ إثبات (هذه الفكرة) يسمح لنا بأن نختم (هذا المبحث) بإبداء ملاحظتين مختلفتيْن، لا شكّ، ولكنّهما متكاملتان: الملاحظة

1- راجع ديوان المتلمّس، القصيدة 5 ب 1 وديوان عروة بن الورد، القصيدة 3 ب 3 و4 وديوان قيس بن الخطيم، القصيدة 24 الأبيات 15-18 والحصين بن الحُمام (المرّي) في شعراء النّصرانيّة I/741 ب1 وديوان حاتم الطائي، القصيدة 21 ب 8 وحماسة أبي تمّام III/270 وحماسة البحتري، القصيدة 93 ص 25 وأبا خراش الهذلي في الأباه (والنظائر) I/179 وديوان الهذليّين I/128.

الأولى ذات صلة بمفهوم «العِرض» الذي تحدّثنا عنه[1]. إنّ «نظام القيم» هذا الذي سبق أن أكّدنا أنّه كان «يفترض هيئات في التخلّق والتفكير والتصرّف ذات سلطة قسريّة»[2] لا يبدو لنا أنّه، بالرغم من هذا، قد عوّض الدين كما ذهب إلى ذلك بعضهم[3]. فهو، بتحديده الواجبات المتبادلة بين الفرد والجماعة تحديدًا مصحوبًا بتصعيدها، وهي واجبات نابعة في واقع الأمر عن هذا التضامن الذي نوّهنا بطابعه المقدّس آنفًا، إنّما «يستقي، على العكس من ذلك، نفوذه القسريّ» من المعتقدات الدينيّة لقدماء العرب.

والملاحظة الثانية أشدّ اتّصالاً بموضوعنا، ذلك أنّها تتعلّق رأسًا بالحكم على موقف الشعراء العرب في ذلك العصر من الموت.

فقد سبق لنا أن أكّدنا أنّ هؤلاء الشعراء لم «يشعروا إزاء مشهد الموت بأيّ دوار ما ورائي» ولم «يصرخوا، في أشعارهم، صراخ الهول الذي توحي به مواجهة الشكّ الأكبر»[4].

إنّ الأمر لا شكّ فيه ولا اختلاف، ولكن هل ينبغي أن نعجب له؟ كلاّ، فهذا الدوار الماورائي هو دوارنا نحن، وما كان له أن يكون شأنَهم هم، فشواغلهم كانت مختلفة عن شواغلنا: كانت [113] شواغلهم أن يبكوا موتاهم، وأن يَدْعُوا أبناء القبيلة إمّا إلى الأخذ بالثأر أو – بصورة أعمّ- إلى ضمان مجدهم ومجد جماعاتهم وإلى تحدّي القدر والموت.

1- هذا المفهوم تمّ تحليله أعلاه: راجع ص 36 وما بعدها.
2- بشر فارس «L'Honneur chez les Arabes» ص 206.
3- المرجع السابق ص 165.
4- ريجيس بلاشير: «تاريخ الأدب...» (الأصل الفرنسي) 402/II.

وحتّى يتسنّى تخليص سكّان المجال العربيّ من هذه الثقة المزهوّة وإقناع شعرائهم بمعالجة موضوعات أخرى، كان ينبغي أن تأتي دعوات جديدة فتطعن في تصوّراتهم للحياة والموت.

الفصل الرابع

توسّع التفكير في الموت بتأثير التيّارات التوحيديّة السابقة للإسلام

[117] لئن كان تعدّد الآلهة هو الدين الغالب على العرب في ذلك العصر، ولئن حدّدت الإحيائيّة - على ما سبق أن رأينا - الفكرة التي كانت سائدة لدى غالبيّتهم عن الحياة والموت، فقد يكون من الخطإ الاعتقاد في أنّ سكّان المجال العربيّ في ما قبل الإسلام كانوا على جهل تامّ بالتصوّرات التوحيديّة[1].

لقد كانت الديانة اليهوديّة خلال القرن السادس الميلاديّ راسخة القدم لا في اليمن[2] فحسب، بل في شمال الجزيرة العربيّة أيضًا، وكانت جاليات يهوديّة - إمّا متحدّرة من أصل عربي أو معرَّبة بعمق[3] - قد استقرّت بواحات وادي القرى وبالأخصّ بيثرب (المدينة) وخيبر وتيماء[4].

وإذْ كانوا مزارعين وصُنّاعًا مهَرة، فكان من الطبيعي أن ينزلوا بهذه الواحات الغنيّة التي اضطلعوا فيها حتّى السنة السابعة للهجرة/

1- خُصّصت دراسات عديدة لتحديد أهمّيّة هذه التيّارات التوحيديّة سواء كانت يهوديّة أو مسيحيّة أو حتّى مانويّة (انظر J.Sauvaget: Introduction ص ص 118-119 وص ص124 -125).

والذي ينبغي أن نلاحظه هو أنّ البعض من هذه الأعمال قد تمّ تصوّره بالخصوص على أنّه بحث في مصادر الوحي المحمّديّ، وما دام قصدنا غير هذا فليس علينا أن نناقش مختلف الآراء المطروحة في هذا الشأن. أضف إلى ذلك أنّنا نظلّ على اقتناع بما قاله (المستشرق) جيب من أنّ الإسلام «لئن استطاع أن يحتوي أفكارًا دينيّة سابقة (عليه) فإنّ هذا لم يَحُلْ دون أن تكون المواقف الدينيّة التي يشكّل القرآن عبارتها ومحملها ممثّلة لبنية دينيّة جديدة ومختلفة» راجع HAR Gibb: «La structure de la pensée religieuse de l'Islam» p. 25.

2- انظر T. Andrae: «Les origines» ص 17. علمًا بأنّنا نكتفي (هنا) بدراسة التيّارات التوحيديّة في «المجال العربي» تحديدًا، ولن نتوقّف عند بيان أهمّيّة استقرار اليهود باليمن الذي أشرنا إليه من باب التذكير فحسب.

3- راجع في خصوص هذا المظهر من المسألة، M. Watt: Muhammad à Médine ص 231.

4- انظر، في شأن مختلف هذه المراكز دائرة المعارف الإسلاميّة (E.I)، الفصول المعنيّة.

[118] 628 م، سواء على الصّعيد الاقتصاديّ أو على الصّعيد السياسي بدور من أكثر الأدوار حيويّة[1].

كانت هذه الجاليات متحضّرة محكمة التنظيم وكانت تمتلك، للدّفاع عن نفسها، عديد المواقع المحصّنة، وكانت، فضلاً عن ذلك، قد عقدت مع القبائل العربيّة الوثنيّة التي تقطن بهذه المراكز وبأحوازها أحلافًا لاشكّ أنّها كانت تتسبّب لها أحيانًا في تبنّي خصومات هذه العشائر، ولكنّها كانت تضمن لها، بشكل عامّ، الأمن الضّروريّ لأنشطتها وكانت تحافظ في ما بين هذه الجاليات اليهوديّة وبين جيرانها الوثنيّين على مناخ من التفاهم بل من التعاون.

ومهما يكن تعلّق هذه الجاليات بدينها، فإنّ إشعاعها على هذا المستوى لا يبدو، بالرغم من ذلك، أنّه قد كان هامًا. فمع أنّه لا ذِكرَ لتهوّدٍ ملحوظ في هذا العصر[2] لم تؤثّر أيّ ممارسة دينيّة يهوديّة، على ما يبدو، في خيال العرب الوثنيّين[3].

لاشكّ أنّه يمكن القول إنّ حضور هذه الجاليات قد أسهم، من ضمن عوامل أخرى، في جعل العرب يتعوّدون على التوحيد،

1- غير أنّ دورهم السياسي قد بات، قبيْل الإسلام، في تراجع واضح، على ما لاحظه مونتغمري واط W.M.Watt فقد كانوا، على ما يبدو، أسياد هذه المدن حتّى مجيء الأوس والخزرج الذين افتكّوا منهم هذا التفوّق. غير أنّهم قد فقدوا كلّ دور سياسي بعد خلافهم مع محمّد (ص): راجع W.M.Watt. المرجع المذكور، ص 231.

2- R. Blachère: «Le problème de Mohamet» ص 21-22.

3- ذلك أنّ شعراء العصر لا يبدو فعلاً أنّهم كانوا حسّاسين إلاّ لتقوى الرهبان المسيحيّين التي تجسّمها السهرات الطويلة التي تشهد عليها «مصابيحهم وهي تضيء في ظلمات الصّحراء العميقة»: T. Andrae «les origines» ص 45.

وراجع كذلك R.Blachère: «Histoire de la littérature»

ولكنّ هذه الجاليات يبدو أنّها قد كانت على شاكلة حصونها، قويّة، غنيّة، محكمة التنظيم، غير أنّها كانت منغلقة على نفسها.

وما دام ذلك كذلك فمن الطبيعي أن لا يوجد أيّ صدًى لهذا التيّار التوحيدي في الأثر - الشعري المنسوب إلى شعراء هذا العصر الوثنيّين.

غير أنّه بإمكاننا أن نتوقّع من الشعراء المتحدّرين من هذه الجاليات اليهوديّة ذاتها أن يعبّروا بقوّة عن الخيارات الجوهريّة لعقيدتهم. ومن المؤكّد فعلاً أنّه قد كان من ضمن هذه الجاليات شعراء مشاهير.

[119] وقد خصّص ابن سلاّم الجمحي، على سبيل المثال، لهؤلاء الشعراء اليهود فصلاً خاصًا من كتابه الشهري «طبقات فحول الشعراء» فعدّد منهم ثمانية شعراء وذكر أمثلة من أشعارهم مدقّقا في أوّل فصله أنّه «كان من بين شعراء المدينة وضواحيها شعراء مجيدون»[1].

يبدو إذن أنّ الشعراء اليهود قد اضطلعوا بدور فاعل في حلقات الشعر بتيماء ويثرب (المدينة). ولكنّ الشواهد القليلة التي وصلت إلينا من آثارهم لا تسمح لنا بأن نقدّر أهمّيّة إسهامهم، بله أن نقدّر طرافته.

1- ابن سلاّم: طبقات ص 235، والشعراء الثمانية المذكورون هم: السموأل بن غارض والربيع بن أبي الحُقَيْق وكعب بن الأشرف وشُريْح بن عمران وسعية بن (الـ)غريض وأبو قيس بن رفاعة وأبو الذيّال ودرهم بن يزيد. وتوجد نبَذ من تراجم البعض من هؤلاء الشعراء في R. Blachère: المرجع المذكور آنفًا II/ 302 - 303 وII/310-311.

ذلك أنّ المقاطع النّادرة المنسوبة إلى هؤلاء الشعراء قليلة جدًّا من ناحية، ولا يبدو منها أيّ استيحاء توحيديّ بارز، من ناحية أخرى.

وقد ذُكر موضوع الموت في مقطعين اثنين من هذه المقاطع نُسب أحدهما إلى أبي الذيّال[1] ونُسب الآخر إلى سعية بن (الـ)غريض[2].

لامت أبا الذيّال زوجتُه في تبديده ماله في اللّذّات التي لا طائل من ورائها فذكّرها بغرور الغنى وحتميّة الموت قائلاً:

إنّـــي لَمُستيْقِنٌ لئنْ لَمْ أَمُـــتْ مِلْ يَوْمِ، إنّي إذنْ رَهينُ غَـــدِ
هـــل نحـــنُ إلاّ كَمَنْ تَقدَّمَنا منّا؟ ومَنْ تمَّ ظِمْؤُهُ يَـــرِدِ[3]

[120] ويظهر موضوع الموت عند سعية بن (الـ)غريض أيضًا في سياق فخري، ويُبرز هذا المقطع، عبر العناصر المعنويّة التي يذكرها والعادات التي يحيل عليها، بصورة أكثر وضوحًا من سابقه، الاستيحاء الوثنيّ لهذا الشعر. وذلك قوله:

بـــلْ ليتَ شعري حينَ أُنْدَبُ هالــكًا مـــاذا يؤبّنُني بـــهِ أنْواحِي
أَيَقُلْنَ لا تَبْعَدْ فرُبّـــتَ كُرْبَةٍ فَرّجْتَـــها بِيَسَـــارَةٍ وسَمَاحِ
لا تَبْعَدَنّ فكلُّ حـــيٍّ هَالِكٌ لا بُدَّ مـــنْ تَلَفٍ فَبِنْ بِفَلاحِ[4]

1- أبو الذيّال شـاعر يهوديّ من تيماء معاصر للرّسـول (ص): انظر طبقات فحول الشعراء ص 244 (الهامش1) وبعض المصادر الأخرى تسـمّيه أبا الزناد: راجع الأغاني XIX/101-102 ور. بلاشر: تاريخ الأدب (الأصل الفرنسي) II/303.

2- سـعية أو شـعية بن الغريض (أو غريض) أخ السموأل الشهير، يبدو أنّه كان ينتمي إلى «الحلقة الشعريّة» بتيماء. راجع بلاشير: المرجع السابق II/302.

3- طبقات ... ص 247 ب 2 و3 والمعنى نفسـه عند شـاعر يهـوديّ آخر هو الربيع بن أبي الحقيق في الأشباه والنّظائر ص 72.

4- طبقات..ص 240-241 الأبيات 1-3، ويمكن أن نشـير في نفس السياق إلى الدعوات إلـى الثأر التي نظمها بعض هؤلاء الشـعراء اليهود عندما قُتل كعب بن الأشـرف: راجع سيرة ابن هشام II/198 و200.

وإزاء هذا الضّرب من المقاطع الشعريّة لا يسع مؤرّخ الأدب إلاّ أن يعبّر عن خيبة أمله وأن يحجم عن تقديم أيّ رأي نهائيّ.

غير أنّ مؤرّخ الأدب يجد مادّة أثرى نسبيًا في المجموع المنسوب إلى واحد من أشهر شعراء هذه الجاليات اليهوديّة هو السموأل بن (الـ)غريض بن عادياء صاحب قصر الأبلق قريبًا من تيماء[1].

هذا السيّد اليهوديّ الذي هو بطل ذو شهرة خرافيّة لسيرة قصصيّة يجسّد فيها الوفاءَ بالوعد، اعتُبر من قبل أصحاب المختارات في القرنين II هـ/VIIIم وIIIهـ/IXم شاعرًا فحلاً.

وقد جُمعت القصائد المنسوبة إليه من قبل أحد لغويّي أواخر القرن III هـ/IXم وأوائل القرن IV هـ/Xم هو عبد الله نفطويه (المتوفّى سنة [121] 323 هـ/ 935م).ويتضمّن ديوان السموأل بحسب هذا الجمع[2] تسعة نصوص شعريّة متفاوتة الطول تعدّ في الجملة مائة بيت تعالج ثلاثون منها موضوع الموت.

ولئن بدت المادّة التي في حوزتنا لدراسة هذا الشاعر غزيرة نسبيًا، فإنّها تطرح، في المقابل، عديد المشاكل التي يعسر حلّها.

إنّ ما يميّز هذا المجموع (الشعري) هو عدم الانسجام بالخصوص:

عدم انسجام من حيث الاستيحاء أوّلاً، إذ نجد فيه، إلى جانب عدد قليل من قصائد الفخر التقليديّ، قصائد حكميّة ذات استيحاء توحيديّ.

1- انظر ترجمته وقائمة بالمراجع الخاصّة به في بلاشير: «تاريخ الأدب» (الأصل الفرنسي) 302/II.

2- طُبع سنة 1909 في بيروت بعناية الأب لويس شيخو ثمّ أُعيد طبعه في بغداد سنة 1955 من قبل محمود ياسين وفي بيروت سنة 1964 من قبل عيسى صابا. ونحن نحيل هنا على طبعة الأب شيخو.

ثمّ عدم انسجام في ما يتعلّق بالأسلوب بعد ذلك: فلئن بدت المجموعة الأولى، بعبارتها الوجيزة الملموسة ذات طابع عتيق، فإنّ المجموعة الثانية تبدو، من خلال طول مقاطعها ومن خلال الارتباك الظاهر في صياغتها وما فيها من مظاهر الاقتباس العديدة من القرآن، ذات طابع متأخّر وقد لا تعدو كونها في النهاية «من عمل مقلّدين تعوزهم المهارة»[1]. فهل ينبغي إذن أن نستبعد جميع مقاطع المجموعة الثانية بناءً على أنّها منحولة وألاّ نحتفظ إلاّ بمقاطع المجموعة الأولى؟

إنّ المسألة، على ما يبدو لنا، أكثر تعقيدًا من ذلك، وسنتأكّد من الأمر بتحليل بعض المقاطع المتعلّقة بموضوع الموت ممّا يُنسب إلى هذا الشاعر.

يظهر هذا الموضوع في قصيدة ذات طابع تقليديّ يقول منها:

وإنّا لقوْمٌ لا نَــــــــرى القتْلَ سُبّةً	إذا ما رأتْهُ عــامِرٌ وسَلُــــــــولُ
يُقرّبُ حبُّ المــــــوتِ آجـــالَنا لنا	وتكرهُهُ آجالُهمْ فتطُــــــــولُ
ومـا مـاتَ منّا سيّدٌ حَتْفَ أنفِـــــــهِ	ولا طُلَّ منّا حيْـــثُ كانَ قتِيـلُ
تسيلُ على حـــــدِّ السيوفِ نفوسُنـــا	وليْست عـــلى غيْرِ السيوفِ تسيـلُ[2]

[122] كان هذا المقطع يشكّل مثالاً جيّدًا لصالح أطروحة وحدة الموضوعات التي تطرّق إليها الشعراء اليهود والشعراء الوثنيّون لو كانت نسبة هذه الأبيات إلى السموأل لاشكّ فيها. ولكنّ ذلك ليس كذلك إذ أنّ التبريزي يشير في الشرح الذي خصّ به هذه القصيدة إلى أنّ بعض اللّغويّين ينسبونها إلى أحد شعراء القرن I هـ/VIIم هو

1- بلاشير: المرجع المذكور آنفًا 203/II.
2- الديوان، القصيدة 1 ص 9 وحماسة أبي تمّام I/ القصيدة 14 الأبيات 8-11 ص ص 111-113.

عبد الملك بن عبد الرحمان الحارثيّ، ويبدو أنّ هذه النّسبة الأخيرة هي الأصحّ[1].

ومهما يكن من أمر فإنّ هذا ينبغي أن يحفزنا على توخّي أشّد الحذر في شأن الطابع التمثيلي للمقاطع ذات السمة العتيقة المنسوبة إلى السموأل.

ويزداد شكّنا تعاظمًا إزاء قصائد ذات استيحاء توحيديّ أشهرُ نماذجها وأهمُّها لِأَنْ يُحلّلَ في نطاق البحث في موضوع الموت هو قصيدته التائيّة التي يقول منها:

1-نُطْفَةٌ ما مُنِيتُ يومَ مُنيـــــتُ	أُمِرَتْ أمرَها وفيها بُرِيـــــتُ
2-كَنَّها اللّهُ في مكانٍ خَفِـــيّ	وخفيٌّ مكانُها لــوْ خفيــتُ
3-مَيْتَ دَهْرٍ قـــد كنتُ ثمّ حَيِيتُ	وحياتي رَهْــنٌ بأنْ سأمـــوتُ
4-ليْت شعري وأَشْعُــرنَّ إذا مــا	قرّبوها منشــورةً ودُعِيــتُ
5-أَلِيَ الفضْلُ أمْ عليَّ إذا حُـــو	سِبْتُ؟ إنّي على الحســابِ مَقِيتُ[2]

إنّ مظاهر الاقتباس من القرآن في هذا المقطع بيّنة، فبينما يستلهم البيت الثاني الآية 5 من السورة 22 فإنّ البيت الأوّل لاشكّ في كونه تقليدًا مرتبكًا للآية 37 من السورة 75 وهو يستعيد فكرتها ومعجمها. وبصرف النّظر عن كلمة «الدهر» وهي، في هذا السياق، [123] تبرز الطابع شبه الفلسفيّ للمقطع، فإنّ البيت الثالث منقول

1- حماسة أبي تمّام I/108، الشرح.

2- الديوان، القصيدة 2 ص ص 11-12 والأصمعيات، القصيدة 23 (والملاحظ أنّ ترتيب الأبيات ليس نفسه وأنّ بين النّصّين بعض أوجه الاختلاف). وفي طبقات الشعراء أيضًا (ص 236-237) ذُكرت منها ستّة أبيات من ضمنها الأبيات 4 و5 و6.

حرفيًا عن الآيات 28 من السورة 2 و66 من السورة 22 أو 26 من السورة 45، والصّورة المستعملة في البيت الرابع مقتبسة من القرآن أيضًا (السورة 17 الآيتان 13 و14 أو السورة 81 الآية 10).

هذه الأبيات ليست مسكونة بأيّ نفَس شعريّ إذ هي سلخ لعدد من الآيات القرآنيّة التي جُمعت بجهد في صياغة من أكثر ما يكون تكلّفًا. وهي بلا شكّ من عمل مؤلّف مواعظ نكرة.

ويمكننا أن نقول ما يشبه هذا في شأن جميع المقاطع ذات الاستيحاء التوحيدي المنسوبة إلى السموأل.

فكون الجاليات اليهوديّة في المجال العربيّ قد كان من بينها شعراء مذكورون، وكون آثار هؤلاء الشعراء قد عبّرت إلى حدّ مّا عن معتقداتهم، هو افتراض مقبول. ويبدو لنا أنّ نسبة هذه المقاطع الشعريّة إلى السموأل إنّما ينبغي فهمها بهذا المعنى. أمّا أن يُتّخذ ذلك سببًا لاعتبار هذه القصائد ممثّلة فأمرٌ فيه، على ما نقدّر، إنكار لما هو بديهيّ.

ينبغي إذن أن نحسم في كوننا نجهل كلّ شيء عن إضافة هؤلاء الشعراء اليهود وإسهامهم المحتمل في تطوّر متصوَّر الموت لدى الشعراء العرب في ذلك العصر.

وبالرغم من أنّ تمركز المسيحيّة قد اقتصر على هامش المجال العربيّ فإنّها اضطلعت، على ما يبدو، بدور أهمّ من اليهوديّة في نشر التصوّرات التوحيديّة بين العرب.

لقد تسرّبت المسيحيّة إلى المجال العربيّ خلال القرن VIم انطلاقًا من ثلاثة اتّجاهات مختلفة ولكنّها متضافرة وهي الجنوب والشمال الشرقيّ والشمال الغربيّ.

إنّ تمسيح جنوب الجزيرة العربيّة، وهو أمر ابتدأ، على ما يبدو، منذ القرن IVم على أيدي بعض المبشّرين الشوام[1] قد ثُبّت ودُعم بحملات الاحتلال المختلفة التي شنّها على البلد مسيحيو الحبشة في القرنين الخامس والسادس للميلاد[2].

[124] كانت نجران أنشط مراكز المسيحيّة بجنوب الجزيرة العربيّة. وقد تأكّدت أهمّيتها الدينيّة بارتقائها إلى مرتبة الأسقفيّة على عهد الأمبراطور أنسطاس (451-518)[3].

وبحكم موقعها في ملتقى أهمّ الطرق التجاريّة في ذلك العصر، تلك التي كانت تصل حضرموت ومأرب، من جهة، بالحيرة عبر اليمامة، وتصل، من جهة أخرى، البتراء ببُصرى ودمشق، مرورًا بمكّة ويثرب ووادي القرى[4]، فقد كانت محطّة القوافل هذه مركز تبادل ليس اقتصاديًا فحسب، وإنّما «ثقافيّ» أيضًا. وكانت نجران، بحكم موقعها المتميّز بين مناطق الجزيرة العربيّة التي تغلب عليها البداوة وتلك التي كان فيها التحضّر أكثر تقدّمًا، موضع لقاء وتداخل، بل ويبدو أنّها قد سعت، بدافع من الحبش وبمساعدة منهم، إلى أن تُسلَبَ مكّة دورَها بوصفها العاصمة الاقتصاديّة والدينيّة للمجال العربيّ البدويّ. ويتنزّل إنشاء حجّ إلى نجران، وإلى حدّ مّا، حملة الحبش على مكّة، ضمن هذه السياسة، بالرغم من أنّ السبب الحقيقيّ، لم يكن بالنّسبة إلى هؤلاء دينيًا وإنّما كان مجرّد رغبة في

1- بلاشير: تاريخ الأدب .. (الأصل الفرنسي) 52/I.
2- Tor Andrae: Les origines ص 14.
3- بلاشير: المرجع المذكور آنفًا ص 52.
4- المرجع السابق ص ص 5-6.

الغزو[1]: وهو ما يؤكّد أهميّة النشاط الاقتصادي والديني التي كان هذا المركز يحظى بها.

وبالرغم من هذا، فمن المؤكّد أنّ المسيحيّة قد لقيت بجنوب الجزيرة العربيّة مقاومة قويّة ساهم تحالفها مع الحبش في استمرارها، و«دُعمت مقاومة الوثنيّة العربيّة (لها) بهاجس من الشرف الوطنيّ» على ما ذهب إليه بعضهم[2].

ومن شأن هذا أن يفسّر أنّ تأثير هذا المركز في سكّان المجال العربيّ لم يكن، بالرغم من نشاطه الحثيث، كبيرًا بالقدْر الذي قد يُتوقّع. صحيح أنّ مبشّرين مسيحيّين قد انطلقوا من نجران وكانوا يجوبون الحجاز وكانت فصاحتهم تثير، على ما يبدو، الإعجاب العامّ[3]، ولكنّ عمل هؤلاء لا يبدو أنّه قد كان ذا آثار أعمق، ومن المحتمل أنّ نجران لمّا لم تكن لا مركزًا سياسيًا هامًّا، ولا مركزًا شعريًا بارزًا، فقد حدّ، ذلك من إشعاعها بعض الشيء.

[125] أمّا المراكز المسيحيّة بشمال الجزيرة فقد اختلف أمرها إذ منحتها أسرتان عربيّتان، هما الغساسنة واللّخميون، في القرن السادس الميلادي إشعاعًا كبيرًا.

«استقرّ بنو غسّان، وهم فرع من قبيلة الأزد من جنوب الجزيرة العربيّة حوالي سنة 490م، داخل التخوم الرومانيّة بعد أن تمسّحوا وقبلوا دفع إتاوة»[4].

كان هؤلاء حلفاء لبيزنطة يقدّمون لها مساعدة ناجعة في صراعها ضدّ فارس وحلفائها اللّخميّين ويضمنون أمن حدود الأمبراطوريّة،

1- Tor Andrae: المرجع المذكور أعلاه ص 21.
2- المرجع السابق ص 17.
3- بلاشير: Le Problème de Mahomet ص 21.
4- دائرة المعارف الإسلاميّة = EI2: مادّة غسّان: 1044/II Ghassan.

بالإبقاء على الأعراب تحت رقابتهم، وكانوا يحمون مصالحها السياسيّة والتجاريّة، وحافظوا، في أنماط عيشهم، على عادات البدو وبقوا «عربًا بالقلب».

وبذلك استطاعوا أن يحتفظوا بصلة وثيقة مع إخوانهم من وسط الجزيرة وأن يجتذبوا بعض الشعراء المشاهير مثل النّابغة الذّبياني وحسّان بن ثابت إلى بلاطهم.

وقد أثّرت حياة الثراء التي كانوا ينعمون بها في إقامتهم شبه الدائمة بجابية[1] وخصوصًا بجلّق[2] بالغ التأثير في خيال هؤلاء الشعراء فظلّ حسّان، حتّى بعد إسلامه، يتغنّى في حنين ببذخ هذه «الجنّة الأرضيّة»[3].

ومسحة الازدهار هذه تؤكّدها الكشوف الأثريّة التي تُبرز كذلك الدور النّشيط الذي اضطلع به الغساسنة في تعمير المنطقة والمتمثّل في بناء المدن، مثل جلّق، وتشييد أحواض المياه والإقامات العسكريّة، فضلاً عن عديد الأديرة والكنائس[4]. وهو ما يُبرز، لا تقواهم فحسب، وإنّما كذلك دورهم الحاسم في نشر المسيحيّة. «كانوا متعلّقين بحماسة بالطبيعة الواحدة للمسيح» فكان لعملهم الفضل، ولا سيما عمل الحارث بن جبلة وابنه المنذر، في عودة كنيسة الطبيعة الواحدة في الشام إلى سالف نشاطها، ثمّ إنّهم قد دعموا نشاط هذه الكنيسة التبشيريّ وإليهم يعود الفضل، جزئيًا، في **[126]** «انتشار المسيحيّة، في هذا العصر، ضمن قبائل المقاطعة الرومانية القديمة في جزيرة العرب وما حولها، وخصوصًا قبائل قضاعة»[5].

1- المرجع السابق 369/II.

2- نفسه 554/II.

3- الديوان ص 308.

4- دائرة المعارف الإسلامية: EI2 1044/II.

5- T. Andrae Les origines ص 37.

ويلتقي عمل القائلين بطبيعة واحدة في المسيح، على هذا الصّعيد، بالرغم من مظاهر التعارض المذهبيّة والسياسيّة، بعمل النّساطرة الذين كانت قاعدتهم الحيرة، عاصمة اللّخميّين[1].

وبفضل تضافر عملَيْ هاتين الكنيستين تمّ تبنّي المسيحيّة لا من قبل العرب المستقرّين على تخوم العراق فحسب، ولكن كذلك من قبل القبائل البدويّة التي كانت تتقلّب فيه وخصوصًا تغلب وعاملة وجذام. غير أنّه ينبغي، مهما كان حجم مظاهر التمسّح هذه، أن لا نوليها فوق ما تستحقّ من أهمّيّة، ذلك أنّ هؤلاء البدو الرحّل لم يصبحوا مسيحيّين إلاّ بصورة سطحيّة[2] وإنّ تفحّص الموضوعات التي عبّر عنها شعراؤهم دالّ نسبيًا في هذا الصّدد.

ويبدو تأثير المسيحيّة في السكّان المستقرّين بالحيرة وبالأماكن المجاورة لها مختلفًا في عمقه. ذلك أنّ هؤلاء لمّا كانوا صُنّاعًا وتجّارًا فقد تخلّوا، على ما يبدو، عن التنظيم القبليّ كي يتبنّوا تنظيمًا اجتماعيًا مؤسّسًا على الانتماء الدينيّ[3]: كانت هذه الجماعات المؤمنة، أو «العِباد» تضمّ عناصر من أصول قبليّة مختلفة، ولئن كان من العسير علينا، في الوضع الراهن الذي عليه الوثائق التي هي بحوزتنا، أن ندقّق حجم تأصّل هذا النّمط من التنظيم الاجتماعيّ، فإنّ طرافته في المجال العربيّ تكفي لإبراز أهمّيته.

وتكمن أهمّيّة الحيرة، فضلاً عن هذا، في الإشعاع الثقافيّ العظيم الذي كان لها في الجزيرة العربيّة وفي الجاذبيّة التي مارستها على العرب البدو.

1- EI2: فصل «الحيرة» AL-Hira 478/I-479.
2- بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) 55/I.
3- T. Andrae: Les origines ص 32.

كان موقع هذه المدينة بالجنوب الشرقيّ من العراق، في جنوب الموقع الذي سوف تُشيّد فيه الكوفة، في منطقة خصبة بفضل قربها من الفرات، وكانت أيضًا محطّة هامّة على الطريق التي تصل بلاد ما بين النهرين بوسط الجزيرة العربيّة وجنوبها. غير أنّها إنّما تدين **[127]** بازدهارها لا لموقعها الجغرافيّ، وإنّما لاختيار اللّخميّين لها قاعدة لملكهم. لقد كان هؤلاء الأمراء، الذين يتحدّرون، شأنهم شأن منافسيهم الغساسنة، من جنوب الجزيرة العربيّة، موالين للسّاسانيّين وكان لهم بهم من الصّلات ما كان للغساسنة بالبيزنطيّين.

كان المناذرة أمراء أقوياء وسياسيّين مهرة ورعاة (للشّعر) أجوادًا فعرفوا كيف يجعلون من عاصمتهم لا مركزًا سياسيًا واقتصاديًا وعسكريًا هامًا فحسب، وإنّما منتدًى ثقافيًا نشطًا أيضًا. وعرفوا كيف يجتذبون إلى بلاطهم المتألّق العديد من سادة القبائل البدويّةوشعرائها. ولئن كان هؤلاء (الشعراء) يجدون لدى الأمير وبطانته الخصال التي كانوا يمتدحونها في سادتهم، وكانوا يجدون في طريقة عيشهم البعض من عاداتهم[1]، فقد كانوا يكتشفون في عاصمته حياة حضريّة مختلفة، وبهذا كانوا يعقدون الصّلة بتيّارات وافدة من أماكن أخرى.

لقد كانت الحيرة فعلاً، بفضل موقعها الجغرافيّ والسياسيّ ملتقى لثلاثة تيّارات ثقافيّة: تيّار فارسي وتيّار عربي وثني وتيّار مسيحي.

وما كان من هذا اللّقاء إلاّ أن يكون نافعًا ومولّدًا لتطوّر ليس من قصدنا هنا أن ندرس مختلف تجلّياته «وهي تطوّر الكتابة العربيّة، ونموّ بعض «أغراض» الشعر، شأن المديح أو الغزل، وعمومًا

1- «استغرق دخول ملوك اللّخميين في المسيحيّة – كما أشار إلى ذلك T.Andrae – بعض الوقت إذ أنّ أوّل ملك لخمي، وهو نواس III، تنصّر في أواخر القرن السادس الميلاديّ»: المرجع السابق ص ص 32-33.

ظهور ثقافة حضريّة، مع جميع النتائج المترتّبة على ذلك[1].وسنقصر دراستنا على النّظر في الصّياغات المخصّصة لموضوع الموت من قبل شعراء الحيرة المسيحيّين مثل عديّ بن زيد[2]، وإلى حدّ مّا، الأعشى [128] ميمون[3] والشعراء الذين تعرّضوا لجاذبيّة هذا المركز[4] شأن أبي دؤاد الإيادي[5] والنّابغة الذّبياني[6].

1- دائرة المعارف الإسلاميّة (الفرنسيّة) 2 EI III/479.

2- كان عدي بن زيد، وهو من أصل تميمي، شأنه شأن سلفه، في خدمة ملوك الحيرة. ولد حوالي 550م ومات في السجن حوالي 600م. ويتميّز أثر هذا الشاعر المسيحيّ بغنائيّة عميقة. راجع ترجمته وقائمة المراجع المتعلّقة به في بلاشير: تاريخ الأدب..(الأصل الفرنسي) II/300 -301.

3- الأعشى ميمون أو أعشى قيس أو الأعشى الكبير أيضًا، يبدو أنّ مولده كان حوالي 570م بالحيرة أو بضواحيها وبقي على صلة بهذا المركز. وهو شاعر مسيحيّ كان خاصّة شاعرًا مدّاحًا «جوّالاً»: انظر المرجع السابق II/321 - 325.

4- قد يُستغرب من أنّنا قصرنا دراستنا على الشعراء الذين عاشوا في الحيرة أو خضعوا لجاذبيّتها في حين أنّنا ذكرنا في هذا الفصل عديد المراكز التي انتشرت بها المسيحيّة. وهذا أمرٌ فرضته علينا، في الواقع، وثائقنا: ذلك لأنّه لا يسعنا – في الوضع الراهن الذي عليه معارفنا – أن ننسب إلى الجوّ التوحيديّ الذي ساد في نجران مثلاً أيّ تأثير مباشر في الشعراء العرب وفي آثارهم.

ولئن كنّا نعلم – على العكس من ذلك- أنّ بعض الشعراء، كحسّان بن ثابت أو النّابغة الذّبياني، قد أقاموا ببلاط الغساسنة، فإنّه يستحيل علينا أن نحدّد لدى الأوّل منهما – على الأقلّ في ما يتعلّق بالموضوع المدروس – التأثيرات- التوحيديّة السابقة على دخوله في الإسلام، كما أنّه يبدو لنا من باب التكلّف – على فرض أنّ العمليّة ممكنة – أن نميّز في آثار الثاني إسهامات المراكز المختلفة التي أقام بها. ولئن كانت جميع المراكز المدروسة قد أسهمت في خلق المناخ التوحيديّ المذكور في الصّفحات السابقة، فإنّه يبدو أنّ الحيرة هي التي كانت البؤرة الأساسيّة لهذا الإشعاع، على الأقلّ من زاوية نظر تاريخ الشعر العربيّ.

5- هذا الشاعر الذي يبدو أنّه كان في خدمة ملك الحيرة المنذر III (توفّي سنة 554م) يظلّ مجهولاً جدّا لدينا (انظر المرجع السابق: 294 - 295).

6- النّابغة الذّبياني، واسمه زياد بن معاوية، ينتمي إلى بني مُرّة (قبيلة ذبيان/ غطفان بوسط الجزيرة العربيّة) يبدو أنّه قد ولد في ما بين 525 و550م. كان في أوّل أمره «شاعر قبيلة» ثمّ اتّصلت أسبابه بملوك اللّخميّين فأصبح شاعرهم. المرجع السابق، ص ص 298-300.

وسنحاول تحديد العناصر الغرضيّة الجديدة التي صاغها هؤلاء الشعراء وتبيان أهمّيّتها في تطوّر الأفكار المتعلّقة بالموت، من جهة، وبالتصوّرات الأخلاقيّة والجماليّة، من جهة أخرى.

ومن أجل هذا يجب علينا أن نميّز، في دراسة هذا الموضوع، بين هاتين المجموعتين من الشعراء. ذلك أنّ تأثير جوّ الحيرة في النّابغة أو في أبي دؤاد الإيادي يظهر بوضوح في بعض المعاني الوصفيّة، أو التأمّليّة، ويبدو ضعيفًا جدًّا في المقاطع المخصّصة لموضوع الموت التي عثرنا عليها في الأشعار المنسوبة إليهما.

لقد عولج هذا الموضوع، عند النّابغة الذّبياني، بطريقة تقليديّة عمومًا، فضلا عن أنّ عدد الأبيات التي تمّ فيها التطرّق إليه محدود نسبيًا: أربعون بيتًا في الجملة وردت غالبًا ضمن مقاطع غرضيّة تقليديّة، أي ضمن المديح والرثاء.

[129] ولئن أمكننا حقًّا أن نعتبر الصّياغة الطريفة التي صاغ بواسطتها عنصرًا معنويًا قديمًا هو أن يُسقى قبرُ الفقيد بمطر جَوْدٍ، وذلك في قوله:

سقَى الغيْثُ قبْرًا بيْن بُصْرَى وجــاسم   بِغَيْثٍ مـــنَ الوسميِّ قَطْرٌ ووابِـلُ
ولا زالَ رَيْحــانٌ ومِســكٌ وعَنْبَـــرٌ   علي مُنْتهاهُ ديمةٌ ثُمّ هاطِـــــــلُ
ويُنْبِـــتُ حَوْذانًا وعَــوْفًا مُنَـــوِّرًا   سَأُتْبِعُهُ مِنْ خيْـــرِ ما قــال قائِـلُ[1]

لئن اعتبرنا تلك الصّياغة مؤشرًا على شيء من الرقّة الحضريّة، فإنّ حشد الألفاظ الدالة على شتّى أنواع المطرِ يفضح – بالرغم من ذلك- «الإلهام اللّغويّ» لهذا المقطع.

1- الديوان، القصيدة 24 الأبيات 26-27 ص 93.

وينبغي أيضًا أن نشير إلى بيت – مشكوك، مع هذا، في نسبته– يتحدّث فيه الشاعر عن «آجال الحيوات البشريّة المكتوبة في ألواح»[1] وإلى ثلاثة أبيات جُسّم فيها معنى حتميّة الموت بشكل مختصر جدًا بواسطة أمثلة تاريخيّة[2].

غير أنّ هذه المؤشّرات من الهشاشة بحيث لا تبيح لنا الخروج بأيّ استنتاج.

أمّا في الأثر المنسوب إلى أبي دؤاد الإيادي فإنّ العناصر ذات الصّلة بالموت تتنزّل عمومًا ضمن السنّة البدويّة في صفائها المطلق، ما عدا مقطعًا واحدًا بإمكانه، بحكم طوله وبحكم موضوعه، أن يقترب من بعض القصائد المنسوبة إلى الأعشى أو إلى عديّ بن زيد.

هذا المعنى الشعريّ المندرج ضمن سياق غرضيّ فخريّ يستحقّ أن نتوقّف عنده لأنّه يحمل طابع الطريقة التي اتّسعت بها التنويعات [130] الغرضيّة على معنى حتميّة الموت وخيانة القدر – مع الحفاظ على العناصر الجوهريّة التي كانت تشكّل نواتها الأصليّة – كي تمتدّ إلى تفكير في غرور القوّة البشريّة، بل وفي غرور الحياة البشريّة إطلاقًا:

1-إنّما النّاسُ فاعلمَـــــــنَّ طعامٌ	خَبَلٌ خابلٌ لِرَيْبِ المَنُـــــــونِ
2-عطفَ الدهرُ بالفِداءِ وبالمـــــوْ	تِ عليهمْ يـــــدورُ كَالمَنْجنَونِ
3-كُـــــلُّ مَنْ ينزِلُ السهولةَ فالحَزْ	نَ إلى غـــــايةٍ وأهْلُ الحُصـونِ
4-أَيْنَ ذو التاجِ والسريـــــرِ قُبَاذٌ	خَبَتَتْهُ فَبَادَ إحدَى الخُبُـــــونِ
6-وأَرَى المــــوتَ قد تولّى مِنَ الحَضْــ	ـــــرِ على ربِّ أَهْلِهِ الساطِرُونِ

1- شعراء النّصرانيّة 720/I.

2- حماسة البحتري، المقطوعة رقم 428 ص 94.

7-ولقدْ كانَ في كتائبَ خُضْـــــر وبِلاَطٍ يُشادُ بالآجُـــــــــــرُونِ[1]

غير أنّ المعاني الشعريّة المتعلّقة بغرور القوّة وهشاشة المنزلة البشريّة إزاء حتميّة الموت وغدر القدر لا تظهر بتواتر ملحوظ إلاّ في الأشعار المنسوبة إلى الأعشى ميمون وإلى عديّ بن زيد[2].

[131] هذه الملاحظة تفضي بنا إلى اعتبار هذه المعاني الشعريّة مميّزة للتقليد الشعريّ بالحيرة[3].

1- حماســة البحتري، القصيدة رقم 396 ص 87: فون قرومباوم «شــعر أبي دؤاد الإيادي» ضمن «دراسات...» القصيدة 65 الأبيات 8-12 و16 ص ص 346-347.

وقد اتّبعنا رواية الحماســة، اللّهمّ إلاّ في بعض التنويعات ولاسيما البيت 2: البيت 9 (الفناء بدل الفداء) والبيت 4: البيت 11 (الخَبون بدل الجنون).

ونلاحظ، من ناحية أخرى، أنّ نسبة هذه القصيدة إلى أبي دؤاد الإيادي قد كانت موضع شكّ من قِبل ابن هشام: «السيرة...» 71/I.

2- لاحظنا وجودها في خمس حالات عند الأعشى وفي سبع عند عديّ.

3- يستحيل علينا أن نفضّ هنا مشكل القيمة التمثيليّة للأشعار التي سنتولّى تحليلها. لقد أتيحت لنا حقًا فرصة عرض المبادئ العامّة التي تسمح لنا بحلّ هذه المسألة (راجع، فيما سبق ص ...).

فلن نعود إلى ذلك. غير أنّه من المفيد أن نذكر بعض التدقيقات في شأن الأثر الشعري المنسوب إلى الأعشى وإلى عديّ، ذلك أنّ أصالة بعض القصائد المنسوبة إليهما قد طُعن فيهــا – طعنًا له ما يبرّره- من قبل مؤرّخي الأدب العربــيّ، ولئن كانت هذه الاحترازات مبرّرة، فهي لا تبدو لنا كافية لكي يُستبعد أثراهما بشكل كلّي، فمهما تعدّدت مظاهر الانتحال فيهما فإنّ جملة هذين الأثرين تنقل – في اعتقادنا- بصورة سليمة نسبيًا، «المناخ الشعري» الذي كان سائدًا في الحيرة.

لا شكّ في أنّ الكثير من المقطوعات المنسوبة إلى الأعشى ظاهر عليها أنّها منحولات مرتبكــة بل نصوصٍ مصنوعة، من ذلك القصائد رقــم 4 ورقم 17 ورقم 53 مثلاً. غير أنّ «الديــوان يمثّل عملاً جماعيًا حافلاً بالأفكار التي كانت ســائدة في الحيرة» (ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب.. (الأصل الفرنسي) 323/II).

وغالبًا ما ترد صياغات هذه المعاني عند الأعشى، وهي موجزة نسبيًا، على خلفيّة صياغات غرضيّة أقدم: هي محن الشيخوخة ومشاقّها ونوائب القدر. غير أنّها تبدو – وهذا أمر ذو دلالة – بمثابة تفكير شخصيّ.

[132] وكثيرًا ما تكون «الأمثلة» التي يذكرها الشاعر في إطار هذا التفكير مستقاة من ناحية أخرى، من «التاريخ» القريب نسبيًا لبعض الجماعات العربيّة وللقوى التي كانوا على صلة بها:

1-لعَمْرُكَ ما طولُ هذا الزمَـــــنْ على المرْءِ إلاّ عناءٌ مُعَـــــنّْ
2-يظلُّ رجيمًا لِرَيْبِ المَنُـــــونِ وللسُّقْمِ في أهْلِـــهِ والحَـــزَنْ
3-وهَالِكِ أهْـــــلٍ يُجنّونَـــهُ كآخرَ فـي قَفْرَةٍ لمْ يُجَـــنْ

وكون هذا المجموع قد «روي» منذ القرن السابع الميلادي «من قبل مسيحي ينتمي إلى جالية الحيرة» ثمّ لقي خلال القرن اللاّحق رواجًا كبيرًا في أبرز المراكز الثقافيّة بالعراق، أمرٌ لا يخلو من دلالة في هذا الصّدد.

ويمكن للأثر المنسوب إلى عديّ بن زيد أن يُستخدم، هو أيضًا، لاستحضار هذا «التقليد العراقيّ». ولاشكّ في أنّ «منحولات» عديدة توجد ضمن الأشعار المنسوبة إليه وأنّه من العسير – مثلما سبق لابن سلاّم أن لاحظه (الطبقات ص 117) – أن نميّز، في هذا الأثر، الأصيل من غيره. ثمّ إنّ هذا الأثر لم يصل إلينا إلاّ بشكل جزئي، ممّا ليس من شأنه، أن يهوّن المسألة.

غير أنّ ابن سلاّم نفسه لم يتردّد، بالرغم من احترازاته، في أن ينسب إلى عديّ أربع قصائد من بين أكثر القصائد «تمثيلاً» لهذا «التقليد» الذي سنتولّى دراسته. وينبغي أن نلاحظ، أخيرًا، أنّ تحليل المعاني الشعريّة المعبّر عنها في هذه القصائد تفضي إلى تمييز هذا الأثر من آثار بعض الشعراء الآخرين الذين يُعتبرون «موحّدين» من أمثال أميّة بن أبي الصّلت (راجع ص 156 في ما يلي): فلئن عبّر أثر هذا الأخير، على ما سنرى، عن معانٍ «ذات استيحاء قرآني» فإنّ اللّقاء بين معاني شعر عديّ والمعاني القرآنيّة هو من النّدرة بحيث يحقّ لنا أنّ نرى فيه «تقليدًا» متمايزًا.

هذا «التقليد» سوف يُستعاد من قبل شعراء العراق في القرن الثاني للهجرة، ومن ثمّ فإنّ دراسته تفرض نفسها، على الأقلّ بسبب التأثير الذي سوف يكون لها.

4-ومـــــــا إنْ أرَى الدهرَ في صَرْفِهِ يُغَادِرُ مـــــــنْ شارِخٍ أوْ يَفَـنْ
5-فهلْ يَمْنَعَنّي ارتيادي البـــــــلا دَ مِنْ حذَرِ المـــوتِ أنْ يأتيَـــنْ
6-أَلَيْسَ أخُو المـــــوتِ مُسْتَوْثِقًا عليَّ وإنْ قلتُ قـــــدْ أنْسَأَنْ
7-عليَّ قريبٌ له حافِـــــــــظٌ فَقُـــلْ في امْرِىءٍ غَلِقٍ مُرْتَهَـــنْ
8-أَزالَ أُذَيْنَةَ عن مُلْكِـــــــهِ وأخرجَ منْ حصنِهِ ذا يَـــزَنْ
9-وخانَ النّعيــــــمُ أبَا مَالِكٍ وأيُّ امْرىءٍ لمْ يَخُنْهُ الزمَـــنْ؟[1]

إنّ الأبيات الأولى من هذا المقطع تعالج فعلاً عناصر غرضيّة تقليديّة، ونحن نعجب، رغم هذا، أن نرى الشاعر، في البيت الثالث، يولي مثل هذه الأهمّيّة القليلة للدّفن.

وبالرغم من أنّ الأمر لا يعدو، بالنّسبة إلى الشاعر، كونه مجرّد صورة من بين الصّور التي تعبّر عن الوحدة الجوهريّة لمصير البشر، فإنّ هذه الطريقة في التعبير موحية بشيء من تطوّر الأفكار **[133]** لأنّ الدفن، على ما سبق أن بيّناه[2]، كان يكتسي، في التصوّرات الإحيائيّة للعرب الوثنيّين، دلالة مخصوصة، فقد يشكّل هذا البيت، إذا ما صحّت نسبته إلى الأعشى، مؤشّرًا على شيء من التجرّد إزاء التصوّرات الوثنيّة.

والأبيات الأخيرة من هذا المقطع جديرة بأن نتوقّف عندها أيضًا. ذلك أنّ «الأمثلة» التي تمّ تعديدها في هذه الأبيات تضفي، بالرغم

1- الديوان، القصيدة II ص 15.
2- راجع الصّفحة 95 وما بعدها أعلاه.

من أنّها ذُكرت باقتضاب، على هذه الاعتبارات المتّصلة بحتميّة الموت ونوائب القدر، ملمحًا لتأمّل حقيقي في المنزلة البشريّة.

وقد صيغت المعاني المعبّر عنها في هذا التأمّل من قبل الشاعر نفسه صياغة أكثر اتّساعًا ضمن مقطع شعريّ آخر يشكّل، شأنه شأن المقطع السابق، مقدّمة حكميّة «لقصيدة» ذات بناء تقليديّ (يقول منها):

1-أَرِقْتُ وما هذا السهادُ المؤرِّقُ   وما بيَ منْ سُقْمٍ وما بِيَ مَعْشَقُ
2-ولكنْ أراني لا أزالُ بحادثٍ   أُغَادَى بها لمْ يُمْسِ عندي وأُطْرَقُ
3-فإنْ يُمْسِ عندي الشيْبُ والهمُّ والعَشَى   فقدْ بِنَّ منّي والسّلامُ تُفَلَّقُ
4-بِأشجَعَ أَخَّاذٍ على الدهرِ حُكمَهُ   فَمِنْ أيّ ما تجني الحوادثُ أَفْرَقُ
5-فما أنتَ إنْ دامتْ عليكَ بخالدٍ   كما لمْ يُخلَّدْ قبْلُ سَاسَا ومُورَقُ
6-وكسْرى شهِنْشاهُ الذي سارَ مُلكهُ   لهُ ما اشتهَى راحٌ عتيقٌ وزنْبَقُ
[134] 7-ولا عادِيَا لمْ يمنعِ الموتَ مالُهُ   وحصنٌ بتيْماءَ اليهوديّ أبْلَقُ
8-بَناهُ سليمانُ بنُ داوُودَ حِقْبَةً   له أَزَجٌ عالٍ وطَيٌّ مُوَثَّقُ
9-يوازي كُبَيْداءَ السماءِ ودونَهُ   بَلاطٌ وداراتٌ وكِلَسٌ وخندَقُ
10-لهُ دَرْمَكٌ في رأسهِ ومَشاربٌ   ومِسْكٌ وريْحانٌ وراحٌ تُصَفَّقُ
11-وحُورٌ كأمثالِ الدمى ومَناصِفٌ   وقِدرٌ وطبّاخٌ وَصَاعٌ ودَيْسَقُ
12-فذاكَ ولمْ يُعْجِزْ مِنَ الموتِ رَبَّهُ   ولكنْ أتاهُ الموتُ لا يَتأبَّقُ
13-ولا المِلكُ النّعمانُ يومَ لقيتَهُ   بِأمّتهِ يُعطي القُطُوطَ ويأْفِقُ
14-ويُجْبَى إليهِ السيْلحُونَ ودونَها   صَريفونَ في أنهارِها والخوَرْنَقُ
15-ويَقْسِمُ أمْرَ النّاسِ يومًا وليلةً   وهمْ ساكِتونَ والمنيّةُ تَنْطِقُ
16-ويأمُرُ لليَحْمومِ كلَّ عَشيّةٍ   بِقَتٍّ وتعليقٍ وقدْ كادَ يَسْنَقُ
17-يُعالَى عليهِ الجُلُّ كلَّ عشيّةٍ   ويُرْفَعُ نُقْلاً بالضّحَى ويُعَرَّقُ

18-فذاكَ وما أَنْجَى مِنَ المــوتِ رَبَّـهُ بِسَابَاطَ حتّى ماتَ وهـــوَ مُحَـزْرَقُ[1]

قد نتجاوب، من غير شكّ، مع ما في الأبيات الأربعة الأولى من هذا المقطع من غنائيّة، ذلك أنّ الشاعر يتألّم وهو يرى قوّته تتراجع ولكنّه يتقبّل محن الزمان الشديدة برباطة جأش ويبحث، [135] في ذكريات ماضيه المجيد، عن دواعٍ تجعله فخورًا وعن شجاعة تمكّنه من أن يتحمّل منزلته البشريّة حتّى النّهاية.ولكنّ الذي هو أجدر من هذه التنويعات المعنويّة، المطابقة في كلّ شيء للسّنّة الأخلاقيّة والشعريّة، بأن يشدّ انتباهنا ضرورةً هو التحليل المطوّل المخصّص لهشاشة السعادة البشريّة ولغرور القوّة والثراء. ذلك أنّ الممالك الواسعة والجيوش اليقظة والحصون المنيعة والكنوز التي لا نفاد لها يتبيّن أنّها لا تغني شيئًا أمام قوّة الموت التي لا غالب لها. بل إنّها لا تصلح، في نهاية المطاف، إلاّ للكشف عن الضّعف الجوهريّ المتأصّل في الوضع البشريّ.

هذه الفكرة تستند إلى عديد الأمثلة المستقاة من «تاريخ» «الممالك» العربيّة وتاريخ الأمبراطوريّات التي كانت على اتّصال بها. وأوّل ما يعجب له القارئ هو الطول النّسبي للبعض من هذه التحاليل والمجاملة التي يتمّ بواسطتها تعداد جميع مظاهر عظمة بعض أمراء العرب وتوصف بها أبّهة بلاطاتهم. ويمكن أن يُعتبر طول هذه الأوصاف وقصر الخواتم الموحية بالنّهاية السريعة لهؤلاء الملوك، لأوّل وهلة، بمثابة الآثار المرجوّة لفنّ شعريّ محكم.

1- الديوان، القصيدة ص ص 217 - 219.

غير أنّ الحشد الأخرق «للمعجم الوصفي» في بعض المقاطع، ولا سيما في الأبيات 8 و12 و16 و18، يشي، على ما يبدو لنا، بالهاجس اللّغويّ لمؤلّفها. ولعلّنا نتساءل، فعلاً، عمّا إذا لم تكن هذه الأبيات إضافات لاحقة ينبغي تصنيفها ضمن «المنحولات ذات الاستيحاء اللّغوي» العديدة التي حُشيت بها دواوين شعراء ذلك العصر.

ومهما يكن من أمر فإنّ هذا المقطع يحتفظ في جملته، بكامل قيمته التمثيليّة ويبيّن الاتّجاه الذي مضى فيه اتّساع التفكير في المنزلة البشريّة وفي الموت في أجواء الحيرة.

هذه النتيجة تؤكّدها مقاطع شعريّة كثيرة منسوبة إلى عديّ بن زيد: ذلك أنّ معاني حتميّة الموت وقربه من الإنسان وغرور القوّة البشريّة تشكّل العناصر الأساسيّة للأشعار الحكميّة المنسوبة إلى هذا الشاعر. (ومن أمثلة ذلك قوله): [136]

3-ماذا تُرجّي النفوسِ من طلَبِ الخيْـ ـــرِ وحُبُّ الحياةِ كَارِبُـــهَا
4-تظنُّ أنْ لنْ يُصيبَها عنَتُ الدهـ ـــرِ ورَيْبُ المَنونِ صــائِبُها
5-ما بعْدَ صنعاءَ كانَ يَعْمُـــرُهَا ولاةُ مُلْكٍ جَزْلٌ مَواهبُـــها
6-رفَّعَها مَنْ بَنَى لــدَى قَـــزَعِ الـ ـمُزْنِ وتَنْدى مِسْكًا مَحَـــارِبُها
7-محفوفةٌ بالجبالِ دُونَ عُــــرَى الكائدِ مَا تُرْتَقَـــى غوارِبُها
8-ســاقتْ إليها الأسْبابُ جُنْدَ بني الأحْرارِ فُرْسانُها مَواكبُـــها[1]

1- شعراء النصرانيّة I/457 - 459 وحماسة البحتري، المقطوعة 397، الأبيات 1-6 ص 88.

ولئن قرّبت الإحالاتُ المختلفة على «الدهر»[1] هذا المقطع من الصّياغات التقليديّة، فإنّ الوقع الجديد لهذه القصيدة جدير بأن يُنوَّه به.

وإنّ اتّساع استحضار الحوادث «التاريخيّة»[2] من ناحية، واستنكار لا مبالاة البشر إزاء مصيرهم الأخير، من ناحية أخرى، يضفيان على هذا الأثر، وعلى آثار عديّ بشكل عامّ، حرارة دعوة ملحّة إلى التأمّل، إلى تأمّل تحضر فيه باستمرار فكرة حتميّة الموت وقربه. (وهو ما في قوله):

1-قـــدْ ينامُ الفتَى صحيحًا فَيَــرْدَى ولـــقدْ بـــاتَ آمِنًـــا مســرورَا
2-لا أرَى المــوتَ يسبقُ المـوتَ شيْءٌ نقضَ المـــوتُ ذا الغِنَى والفقيـرَا
[137]3-يُدركُ الأعْصَمَ الفَرورَ ويردي الـ ـطّيرَ في النِّيقِ يبتنينَ الوُكُـــورا
4-أيّها النّائمُ المغفَّل أبْصِـــــرْ أنْ تكونَ المبادَرَ المَبْـــدُورَا
5-كمْ تَرى اليومَ منْ صحيحٍ مُعافًى وغدًا حَشْوَ رَيْطةٍ مقبـــورَا
6-أيْنَ أين الفِرارُ ممّا سيأتـــي لا أرى طائرًا نَجــا إنْ يطيــرَا[3]

وقوله:

1-أيّها الشامـــتُ المُعيِّــرُ بالدهـ ـــرِ أأَنْتَ المبرَّأُ المَوْفُـــورُ
2-أمْ لديْكَ العهدُ الوَثيقُ مِــنَ الأيّـ ـام بلْ أنتَ جاهلٌ معــــرورُ
3-مَنْ رأيتَ المَنونَ خلّدْنَ أمْ مَـــنْ ذا عليه مـــنْ أنْ يُضامَ خَفِيرُ

1- ممّــا هو ثابت في هذه المقاطع أن ينســب هذا الفعل المدمّــر إلى الدهر. راجع خاصّة حماسة البحتري: المقطوعة 39 ص 85 والمقطوعة 393 ص 86.
2- تجدر الإشــارة إلى أنّ الشــاعر يذكر مثاليــن آخرين. وتضمّ جملة المقطع الشــعريّ بحسب رواية شعراء النّصرانيّة، 22 بيتًا لم يذكر منها البحتري سوى 10 أبيات.
3- حماسة البحتري، المقطوعة 447 ص 98.

4-أيْن كسْرى كسْرى الملوكِ أَنُوشر وانَ أمْ أيْنَ قبلَهُ سابُـــــورُ
5-وبنو الأصْفرِ الكرامُ ملوكُ الـ ـــرّوم لمْ يَبْقَ منهمُ مذكـــورُ
6-وأخُو الحَضْـــرِ إذْ بنَاهُ وإذْ دِجْـ ـــلَةُ تُجْبَى إليهِ والخابُــــورُ
7-شادَهُ مرمرًا وجلّلَـــــهُ كِلْـ ـسًا فللطيْرِ في ذُراهُ وُكُــــورُ
8-لمْ يَهَبْهُ ريْبُ المنـــــونِ فبادَ الـ ـمُلْكُ عنه فبابُه مهجـــــورُ
9-وتَذكّرْ ربَّ الخورْنـــقِ إذْ أشْـ ـرَفَ يَوْمًا وللهدى تفكيـــرُ
10-سرَّهُ مالُه وكثْــــرةُ ما يمْـ ـلِكُ والبحرُ مُعْرِضًا والسديـرُ
11-فارْعَوى قلبُـــه فقال وما غِبْـ ـطَةُ حيّ إلى المماتِ يصيـــرُ
[138]12-ثمّ بعد الفلاحِ والملكِ والإمّـ ـةِ وَارتْهمْ هناكَ القبــــورُ
13-ثمّ صاروا كأنّهـــم ورَقٌ جَـ ـفَّ فألوتْ به الصَّبَا والدَبــورُ[1]

ولهذا المقطع الأخير قيمة شعريّة لا ريب فيها قوامها الصّور التي أبدعها والحوار الباطنيّ الذي استحضره. وهو هامّ أيضًا بفضل الوقع الجديد الذي يسكنه. ثمّ إنّ الدعوة فيها إلى التأمّل قويّة وصدى المسيحيّة ظاهر – بالرغم من الإحالة على «الدهر» – في استخدام لفظ «الهدى».

وينبغي أن نلاحظ، من ناحية أخرى، أنّ منطلق مثل هذه الأقاويل الشعريّة قد كان التجربة الشخصيّة للشّاعر.

لقد أصبح (الشاعر) سجين الملك، بعد أن كان أحد مساعديه المقرّبين، فوجد نفسه مدفوعًا إلى التأمّل في فناء السعادة البشريّة،

1- الأغاني (3) II/138 – 139: حماسة البحتري، القصيدة 394 ص 86 و477 ص 103: شعراء النصرانيّة I/443 – 446، وهناك بيتان مذكوران في طبقات الشعراء ص 118. ونشير خاصّة إلى أنّ البيتين الأخيرين يمثّلان – على ما يبدو لنا- الخاتمة العامّة للقصيدة، فينبغي ألاّ يُدرجا ضمن الحوار الباطنيّ.

وامتزجت في قصائده نبرات الاستسلام بنبرات النّخوة واعتدلت المرارة بسموّ الفكر:

1-أَلا مَنْ مُبْلِغُ النّعمانَ عنّـــي علانيةً، وما يُغني السِّـــرَارُ
2-بأنّ المرْءَ لمْ يُخْلَقْ حديـــدًا ولا هَضْبًا تَوَقّلَـــهُ الوَبـــارُ
3-ولكنْ كالشهـــابِ سَنـــاهُ يَخْبُو وحادي الموتِ عنــــه ما يَحَــارُ
4-فهلْ مِنْ خالدٍ إمّا هَلكْـــنَا وهلْ بالموتِ، يا لَلنّاسِ، عـــارُ؟[1]

[139] وثمّة معنى شعريّ كنّا نتوقّع أن نراه مطروقًا في مثل هذه السياقات، ولكنّه قد غاب، وهو ذكر الآخرة. وهذا الغياب يبعث على الاستغراب لأنّ الاعتقاد في حياة خالدة وفي المباهج التي تنتظر المؤمنين فيها من شأنه، مبدئيًا، أن يساعد كلّ كائن مبتلًى على تحمّل ما كُتب له في سكينة وهدوء بال. فالظروف التي أوحت إلى الشاعر هذه الأشعار المؤثّرة كان من المفروض إذن أن تحمله على معالجة مثل هذه المعاني. ولكنّنا لا نعثر، في المقاطع المنسوبة إلى عديّ بن زيد على هذا الضّرب من الصّياغات الغرضيّة.

ذلك أنّ حياة الآخرة لم تُذكر من قِبل هذا الشاعر إلاّ بشكل سريع جدًا وفي سياقات هي أقلّ ما يُتوقّع أن تُذكر فيها، فلم نعثر على هذا المعنى (في شعره) إلاّ مرّتين.

فقد وُجد، من ناحية، معالجًا بشكل مختصر في خاتمة مقطع شعريّ ضعيف الصّناعة يصيف فيه الشاعر، بعد أن وصف المحن المريعة والباعثة على الاعتبار التي تعرّضت لها عاد وثمود وشعب

1- ابن قتيبة: الشعر والشعراء 180/I - 181: شعراء النّصرانيّة 456/I.

نوح، أنّ هذه الجماعات لم تقض، بالرغم من ذلك، عقوبة خطاياها، وأنّها سوف يحلّ بها، يوم الحساب الوعيد اللإلاهيّ[1].

وذُكرت الآخرة من ناحية أخرى، في بيت مضمّن في قصيدة مطوّلة ذات طابع عتيق لا شيء فيها كان يهيّء لهذا الذّكر وينبىء به: ففيما كان الشاعر يتوجّه بالخطاب إلى عاذليه، على طريقة شعراء ذلك العصر، ذكّر بأنّ مآل البشر بعد الموت – وهو الجحيم بالنّسبة إلى البعض والنّعيم بالنّسبة إلى البعض الآخر – إنّما هو محدّد منذ الأزل[2].

وفي الحالتين كلتيْهما، يبدو لنا مثل هذا الأداء قليل التلاؤم، من حيث محتواه وصياغته، مع طريقة شعر عديّ بن زيد.

نستطيع أن نستنتج إذن أنّ فكرة القيامة والحساب وسائر المعاني الأخرويّة التي تتعلّق بها لا يبدو – في الوضع الحاليّ الذي عليه الوثائق التي في حوزتنا – أنّها كانت تنتمي إلى غرضيّة الشعر العربيّ السابق لظهور الإسلام.

[140] «وقد كان حُكْمنا يكون مختلفًا، بالتأكيد – كما سبق لغيرنا أن لاحظ – لو أنّ الأشعار التي وصلت إلينا منسوبة إلى أميّة بن أبي الصّلت بخاصّة، وإلى الشعراء «الحنفاء» بعامّة، بإمكانها أن تُعتبر أصيلة في نسبتها»[3].

1- شعراء النّصرانيّة 471/I، وراجع كذلك T.Andrae: Les origines ص 53.
2- الجمهرة، القصيدة 10، البيت 8.
3- T.Andrae: Les origines ص 55.

لاشكّ أنّه يبدو من المسلّم به - لأنّنا نجد له (المقصود لفظ «حنيف») ذكرًا في القرآن[1] - أنّ عددًا من الشخصيّات التي تنتمي إلى الجماعات المتحضّرة في المجال العربيّ، ولا سيما تلك التي تسكن مكّة والطائف والمدينة، قد عزفت عن الشرك وأعلنت- دون أن تتهوّد أو تتمسّح بالمعنى الصّريح- عن تبنّيها لشكل من التوحيد يشمل هاتين الديانتين ولكنّه يتعالى عليهما لأنّه كان يمثّل في نظرهم «الدين الذي آمن به جميع البشر في الأصل ثمّ نُسي من قِبلهم ولكنّه أُحْيي في قلوب أقلّيّة بفضل دعوات أنبياء تتابعوا منذ إبراهيم»[2].

غير أنّه قد يكون من المجازفة أن يُراد تقديم تدقيقات عن هذا «التيّار التوحيديّ» وأن يُسعى إلى تحديد أصوله واستخلاص مبادئه أو إلى تقويم أهمّيّة تجذّره لأنّ المعلومات التي أمدّنا بها كتّاب القرنين II هـ/VIIIم وIII هـ/ IXم المسلمين عن «الحنفاء» وعن «الحنيفيّة» ليست قليلة فحسب ولكنّها محلّ شكّ أيضًا[3].

غير أنّه ينبغي أن يُشار إلى أنّ بعض الآثار الشعريّة قد نُسب إلى هؤلاء «البشر المتألّهين»، فضلاً عن أنّ هذه القصائد تعالج في الغالب الأعمّ حتميّة الموت مبرزة خصيصة الزوال في الثراء والقوّة، مندّدة بعمى البشر وعدم مبالاتهم إزاء اقتراب مصرعهم وأهمّيّة

1- استُعمل اللّفظ (المقصود لفظ «حنيف») في القرآن عشر مرّات (البقرة، الآيتان 118 و129 وآل عمران، الآيات 57 و60 و89 والنّساء، الآية 162 ويونس، الآية 105 والنّحل، الآية 121 والحجّ، الآية 39 والبيّنة، الآية 4. وانظر، في تأويل هذا اللّفظ، دائرة المعارف الإسلاميّة (النسخة الفرنسيّة) EI(2) فصل Hanif (حنيف) (تأليف مونتغمري واط) III/ 168 - 170.

2- ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب...(الأصل الفرنسي) 56/I.

3- راجع خاصّة: ابن قتيبة: المعارف ص ص 58-62 وسيرة ابن هشام 222/I.

مصيرهم الأبديّ، متعرّضة أحيانًا لذكر الآخرة وما ينتظر الإنسان فيها من مباهج أو آلام يوم يمثل أمام الخالق: يقول ورقة بن نوفل[1]:

[141]2-لا تعبُدونَ إلاَهًا غيْرَ خالقِكُمْ   فإنْ دَعَوْكُمْ فقُولوا بينَنا حَـــدَدُ
5-لاَ شيْءَ ممّا نـــرى تبقَى بشاشتُــــهُ   يبقَى الإلاهُ ويودِي المالُ والولَـــدُ
8-أيْنَ الملوكُ التي كانتْ لِعزّتِــــها   مِنْ كلِّ أَوْبٍ إليْها وافــدٌ يَفِــدُ
9-حوْضٌ هنالكَ مــورودٌ بلا كذِبٍ   لابُدَّ مــنْ وِرْدِهِ يَــوْمًا كما ورَدُوا[2]

ويقول زيد بن عمرو بن نُفَيْل[3]:

3-فلاَ العُزَّى أَدينُ ولا ابْنتيْـــــــها   ولا صَنَمَيْ بَني عمـــــــرو أَزُورُ
4-ولا هُبَــــلاً أَزورُ وكـــــان رَبًّا   لنــــا في الدهْرِ إذْ حِلْمـي صغيرُ
5-ألــــــــمْ تعلمْ بأنّ اللّهَ أفْنَى   رِجالاً كان شأنُهمُ الفجُـــــورُ
6-وأبْقَى آخرين ببِرِّ قَـــــــــوْمٍ   فَيرْبُو منهمُ الطفلُ الصّغيـــــــرُ
7-فتقوَى اللّهِ رَبِّكُمُ احْفَظُوهـــــاً   متَى ما تحفظُوها لا تَبـــــورُوا

.....

10- ترَى الأبرارَ دارهُــــــــمُ جِنانٌ   وللكُفّارِ حـــاميةٌ سعيـــــــرُ
11- وخِزْيٌ فـــي الحــياةِ وإنْ يمـوتُوا   يُلاقُوا مـــا تضيقُ بـــهِ الصّدورُ[4]

[142] ولكنّ هذه المعاني الشعريّة – ولاسيما ذكر الآخرة – إنّما تمّ التطرّق إليها بتوسّع في قصائد أميّة بن أبي الصّلت[5] خاصّة:

1- عن هذا الشاعر الحنيف، انظر الأغاني (3) III/119 - 122.
2- شعراء النصرانيّة I/617: الأغاني (3) III/121.
3- عن هذا الشاعر الحنيف، انظر الأغاني (3) III/123 - 131.
4- سيرة ابن هشام I/ 226 - 227: الأغاني (3) III/ 125: شعراء النّصرانية I/621.
5- شاعر من قبيلة ثقيف، وكانت مضاربها بالطائف وما حولها، كان معاصرًا (للرّسول محمّد (ص) ولم يسلم بل وقف في صفّ قريش وقد كانت تشدّ قبيلتَه إليها أسباب متينة.

....

4-منها خُلِقْنا وكانتْ أُمَّنَا خُلِقَــــتْ ونحنُ أبناؤها لَوْ أنّنا شُكُـــــرُ

5-ويـــــومَ مَوْعدِهِمْ أَنْ يُحْشَرُوا زُمَرًا يَوْمَ التغابُن إذْ لا ينفعُ الحـــــذَرُ[1]

6-مُستوْسقينَ مع الداعي كأنّهــــمُ رِجْلُ الجَرادِ زَفتْهُ الريـــحُ يَنْتشرُ[2]

7-وأُبْرِزُوا بِصَعيدٍ مُسْتَوٍ جُـــرُزٍ[3] وأُنزِلَ العـــرشُ والميزانُ والزُبُرُ[4]

8-وحُوسِبُوا بالذي لَمْ يُحْصِهِ أحـــدٌ منهمْ وفي مثل ذاكَ اليـــوم مُعتَبَرُ[5]

9-فمنْهمُ فرِحٌ راضٍ بمبْعَثـــــهِ[6] وآخرونَ عَصَوْا مأواهُمُ السَقَـــرُ[7]

10-يقولُ خُزّانُها ما كان عِنْدَكُـــمُ أَلَمْ يكنْ جاءَكمْ منْ ربّكُـــمْ نُذُرْ؟[8]

11-قالوا بلَى فأطعْنَا ســـادةً بَطِـــرُوا وغرّنا طـــولُ هذا العَيْش والعمُرُ

[143]12-قالوا امْكُثُوا في عذاب اللهِ مَالَكُمُ إلاّ السلاسِلُ والأغـــلالُ والسُعُرُ[9]

13-وآخرونَ على الأعرافِ[10] قدْ طمعُوا بجنّةٍ حفّهَا الرُمـــانُ[11]والخَضِرُ[12]

وقــد عُدّ في بعــض المراجع من ضمن «الحنيفيّــة. توفّي نحو 8هـــ/ 630م. راجع ترجمته والمراجع المفيدة في دراسته في: بلاشير: تاريخ الأدب...(الأصل الفرنسي) II/304 - 306.

1- «التغابن» لفظ قرآنيّ (التغابن 64، الآية 9).

2- «الداعي»: القرآن الكريم (طه، 20، الآية 108).

3- «صعيدٌ مستوجرزٌ»: القرآن الكريم (الكهف، 18، الآية 8).

4- «العرش» و«الميزان» و«الزبر» ألفاظ قرآنيّة.

5- انظر القرآن الكريم (البقرة، 58، الآية 284 ويس، 36، الآية 12 والحشر 78، الآية 59).

6- راجع مثلاً السورة 30، الآية 56.

7- لفظ يعني النّار، ورد في القرآن الكريم: (القمر، 54، الآية 48 والمدثّر 74، الآية 26).

8- الاقتباس من القرآن ظاهر: راجع سورة المُلْك، 67، الآية 8 و9.

9- الإنسان، 76، الآية 4.

10- الأعراف، 7، الآيات 46-48.

11- القرآن الكريم (الرحمان 55، الآية 68).

12- الديــوان ص ص 56-57، وانظر تطرّق أميّة بن أبــي الصّلت للمعنى ذاته في المصدر السابق ص ص 54-55.

وإنّ مظاهر التشابه بين هذه المعاني الشعريّة والمعاني القرآنيّة من الكثرة والكمال بحيث لم يتردّد بعض الكتّاب في اعتبار الأشعار المنسوبة إلى أميّة بن أبي الصّلت «مصدرًا من مصادر القرآن»[1]. هذه الأطروحة واهنة الأساس مثلما بيّنه طور أندري Tor Andrae[2].. على أنّ الأشعار المنسوبة إلى أميّة[3] وإلى الحنفاء عامّة، وهي أشعار «قرابتها من نتاجات قدماء القصّاص الأدبيّة جليّة»[4]، على ما أثبته مؤلِّف «أصول الإسلام»، ينبغي اطّراحُها باعتبارها منحولة.

وفي نهاية هذا التحليل للآثار الشعريّة التي تطرّقت إلى موضوع الموت والمنسوبة إلى الشعراء «الموحّدين» في ما قبل الإسلام **[144]** يعسر علينا أن نصوغ خاتمة دقيقة لا اعتراض عليها. ذلك أنّ عدد النّصوص التي وصلت إلينا محدود وأصالتها غالبًا مطعون فيها بحيث يصعب الحكم، وإنْ بشكل تقريبيّ، على التأثير الذي أمكن للتيّارات التوحيديّة السابقة للإسلام أن تمارسه، عمليًّا، في تطوّر الموضوع الشعريّ الذي يهمّنا.

1- راجع: ك. هوارت C. Huart: مصدر جديد للقرآن: «Une nouvelle source du Coran» in Journal Asiatique 10e série, T. IV, année 1904, p.166.

2- Les origines ص ص 53-55.

3- وينبغي أن نلاحظ أن بعض القصائد ذات الاستيحاء المتبدّي قد وصلت إلينا منسوبة إلى أميّة بن أبي الصّلت: من ذلك مرثية في قتلى قريش الذين ماتوا على الوثنيّة في بدر يتلو فيها تعداد خصال الموتى نداء إلى الأخذ بالثأر (راجع: سيرة ابن هشام 30/II - 32) وقصيدة الفخر ذُكرت في الجمهرة (القصيدة 12 ص 186 وما بعدها) ومقطع قصير في استحالة الإفلات من الموت مجسّمة بمثال الحيوانات التي تلوذ بأكثر الأماكن منعة ورد في «الطبقات» ص 221.

4- Tor Andrae: «Les origines» ص 62.

وبالرغم من ذلك فإنّ مثل هذا التأثير محتمل، وهو ما يفسّر فعلاً نسبة هذه «الأشعار الملفّقة» إلى شعراء عاشوا في مراكز كان التوحيد قد استقرّ بها وانتشر إن قليلا أو كثيرًا.

وأكثر النّصوص «الممثّلة»، وخصوصًا النّصوص المنسوبة إلى عديّ (بن زيد) تحدّد لنا الاتّجاه الذي يبدو أنّ هذا التأثير قد مورس فيه: وهو اتّجاه نحو توسيع نسبيّ للتّفكير في الموت وفي المنزلة البشريّة.

لقد أضحى الموت، على ما يبدو – لا باعتباره نهاية للحياة وإنّما بالخصوص بوصفه مظهرًا من مظاهر البلى الذي هو مآل كلّ شيء- الموضوعَ المركزيّ لتأمّل واسع في هشاشة كلّ إنجاز بشريّ وفي فناء السعادة البشريّة.

ثمّ إنّ الاعتبارات المتعلّقة بالموت قد تمّ تمثّلها، غير أنّ هذا التمثّل لم يصاحبه قلق الإنسان إزاء مآله بعد الموت.

وإنّ ذكر الآخرة وذكر المباهج وصنوف العذاب، وكذلك فكرة الحساب والجزاء لا يبدو، بحسب الآثار الشعريّة – بالرغم من الأثر المنسوب إلى أميّة (بن أبي الصّلت)- ومثلما سبق أن تبيّنّا، أنّها قد شكّلت في نظر شعراء العصر السابق للإسلام موضوعات جديرة بالتناول.

وسوف يكون من مشمولات شعراء الإسلام إدراج هذه الموضوعات ضمن أغراضيّة الشعر العربيّ.

الفصل الخامس

رسالة محمّد وتطوّر موضوع الموت لدى شعراء عصره

[147] أيًا تكن أهمّيّة التيّارات التوحيديّة في جزيرة العرب قبل الإسلام فإنّها لم تغيّر بصورة ملحوظة، على ما يبدو، معتقدات غالبيّة العرب وأعرافهم. بل إنّ الممارسات التي أُتيحت لنا فرصة دراستها[1] تعبّر، على العكس من هذا، عن عميق تعلّقهم بالتصوّرات الإحيائيّة المتوارثة عن ماضيهم البعيد. فإلى نبيّ الإسلام عادت المهمّة الصّعبة في جعلهم يدينون بالتوحيد، وهو أمر كان، بسبب تداعياته، سواء الماورائيّة أو الأخلاقيّة، يجعل أسس نظامهم الاجتماعي والديني، ذاتها، محلّ طعن.

هذا ما سنحاول أن نسلّط عليه الضّوء بتحليل التصوّر القرآنيّ للحياة والموت[2].

يبدو لنا هذا التصوّر متمفصلاً من حول ثلاث نقاط جوهريّة: تحديد جديد للرّوح وللحياة، وتأكيد للمسؤوليّة الفرديّة مع إحلال متصوّر النظام الإلاهي محلّ متصوّر «الدهر»، وأخيرًا، وخاصّة اعتقاد في الآخرة وفي القيامة والحساب.

لقد رأينا أنّ الروح – في نظر قدماء العرب- كانت تطابق النّفَس الحيويّ، وأنّ حضورها في الجسد هو الذي يمنحه الحياة. بقي أنّ الروح تقيم، على ما كانوا يعتقدون، في الدم. ونحن نتفهّم كيف

1- راجع الفصلين I وII أعلاه.

2- اعتمدنا في هذه الدراسة على النصّ القرآنيّ أساسًا من غير أن ننشغل بمختلف التأويلات التي اقترحتها شتّى «المدارس» الفقهيّة.

أنّهم قد استنتجوا من ذلك أنّ الحياة تنبثق من الجماعة وكيف أنّ الحفاظ على روابط الدم قد كان، تبعًا لذلك، شاغلهم الأساسيّ[1].

[148] أمّا في القرآن فإنّ الروح والحياة قد اكتسبا مفهومًا جديدًا. ذلك أنّ لفظ «النّفْس» لم يعدْ يعني في اللّغة القرآنيّة – ما عدا بعض الاستثناءات النّادرة- النّفَس الحيوي والروح الحيويّة وإنّما أصبح له، على العكس من ذلك، معنى «الأنا»[2] في أصفى ما فيه من وعي وأكثر ما له من بقاء «فالنّفْس» هي التي تحدّد سلوك الفرد، و«النّفْس» هي التي سوف تُدعى إلى تبرير ذلك السلوك أمام اللّه يوم الحساب، و«النّفْس» هي التي سوف تُعاقب أو تُثاب. و«النّفس» باقية ومسؤولة، وهي ليست متصوَّرة على هيئة جوهر روحانيّ صرف، وإنّما هي «جوهر» متّصل اتّصالاً حميمًا بوعاء جسديّ»[3]، وهي بتجسّدها تتعرّض لاختبار الحياة الدنيا، وبتجسّدها تواجه، على ما سنرى، ابتلاء الحساب[4].

ولهذا فقد لوحظ أنّ القرآن «لا يستخدم لفظ «النّفْس» عندما يتعلّق الأمر بجوهر الحياة الذي هو من فيض اللّه ينفخه في الجماد»[5]، واللّفظ المستخدم في هذه الحال إنّما هو «الروح».

فالإنسان، في التصوّر القرآني، يحرّكه إذن «جوهران» متمايزان أحدهما عاقل والآخر حيوي هما النّفس والروح»[6]، علمًا بأنّ الروح هبة إلاهيّة، فالمخلوقات إنّما تستمدّ الحياة من اللّه: «وَقَدْ قَالَ رَبُّكَ

1- راجع ص 122 أعلاه.

2- راجع: «Louis Massignon: «La passion ص 478.

3- ريجيس بلاشير: Note sur le substantif «Nafs», Semitica I p. 71

4- انظر ص 174 في ما يلي.

5- ريجيس بلاشير: الإحالة السابقة، ص 71.

6- J. Chelhod :«La face et la Personne»

للملائِكَةِ إنِّي خَالِقٌ بَشَرًا من صَلْصَالٍ فَإِذَا سَوّيتُهُ ونَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحي فقعُوا لَهُ سَاجِدينْ»[1].

[149] والنّسل يجعل هذه الهبة الربّانيّة تتّصل في ذرّيّة آدم: «وَهْوَ الذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نفسٍ واحدةٍ فمُسْتقَرٌّ ومُستَوْدَعٌ قدْ فَصَّلْنَا الآياتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونْ»[2].

وليس الوالدان سوى وسيطيْن ينفّذان مشيئة اللّه. أمّا الحياة والموت فهما أمران إلاهيّان: «إنَّ اللّه لَهُ مُلْكُ السَماواتِ والأرضِ يُحِيي ويُميتُ ومالكمْ منْ دونِ اللّهِ منْ وَليٍّ ولا نَصِيرْ»[3]وإذ تصدر الحياة عن اللّه، لا عن الجماعة، يكتسب وجود الفرد دلالة جديدة ويكتسب عمله بُعدًا جديدًا.

يُلاحظ، قبل كلّ شيء، أنّ الحياة البشريّة كلّها تصبح مقدّسة، فالنّهي عن القتل من تعاليم الإسلام: «وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ التي حَرَّمَ اللّهُ إلاَّ بِالحَقّ»[4].

وهذا بالنّسبة إلى العرب مبدأ جديد، ذلك أنّ دم الجماعة كان إلى ذلك الحين هو الدم الوحيد الذي لا يمكن أن يُزهق لأنّه يُعتبر

1- القرآن [الكريم]: سورة ص، الآيتان 71 و72، والنصّ نفسه في سورة الحجر، الآيتان 28 و29 والمعنى نفسه في سورة المؤمنون، الآيات 12-14 وسورة السجدة، الآيات 7-9.

2- القرآن [الكريم]: الأنعام، الآية 98 وراجع كذلك سورة آل عمران الآية 6 وسورة النّساء الآية 1 وسورة الأعراف، الآية 189 وسورة الروم، الآية 4.

3- القرآن [الكريم]: التوبة، الآية 116، وانظر كذلك البقرة، الآية 107 والعنكبوت الآية 29 وسورة السجدة الآية 80. «ومَا كانَ لنفسٍ أنْ تَمُوتَ إلاّ بإذن اللّه» (آل عمران، 45).

4- القرآن [الكريم]: الإسراء23، والمعنى ذاته في النّساء، 92 - 93. والمائدة، 32 والفرقان، 68.

بمثابة الرابطة المقدّسة[1]. ومن الآن فصاعدًا فلا يحقّ شرعًا أن يُقتل إلاّ الذين يجحدون حكم اللّه أو الذين يخالفون أوامره مخالفة خطرة[2].

وسوف نرى لاحقًا إلى أيّ حدّ كان هذا الاستثناء الأخير ذا نتائج وخيمة[3]. والذي ينبغي إبرازه هنا هو أنّ الإسلام قد عوّض - بتعريفه الحياة أصلاً - وحدة الدم بوحدة العقيدة، داعيًا العرب بهذا إلى أن يتحرّروا من سلطة العشيرة القاهرة وأن يَعُوا قيمة وجودهم باعتبارهم أشخاصًا أحرارًا ومسؤولين.

[150] ذلك أنّه لئن وجب على المؤمنين، وقد أُعلن أنّهم إخوة، أن يعتبروا أنفسهم متضامنين وأن يُسْدِيَ بعضُهم إلى بعض الحماية والعوْن[4]، فإنّ ذلك لا شأنًا يقلّ عن إعلان كونهم مسؤولين فرديًا عن أعمالهم. ولسنا في حاجة إلى تأكيد أنّ سَنّ جميع القوانين التي تنظّم الروابط البشريّة في نطاق الأمّة الجديدة إنّما تمّ بحسب هذا المبدإ الذي يشكّل قطيعة تامّة أحدثها الإسلام مع التصوّر التقليديّ للمسؤوليّة[5].

ثمّ إنّه بحسب هذا المبدإ ذاته أيضًا سوف يحاسب اللّه العباد يوم يُعرضون عليه، يوم «لا تَجْزِي نَفْسٌ عن نَفْسٍ شيئًا ولا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ولا يُؤْخَذُ منها عَدْلٌ ولاَ هُمْ يُنْصَرُونْ»[6].

1- راجع ص 31 أعلاه.

2- القرآن [الكريم]: البقرة، 193 و251 والنّساء 89 و91 والمائدة، 37 والتوبة، 5 و29.

3- انظر ص 221 في ما يلي.

4- القرآن [الكريم]، آل عمران الآية، 103 وسورة الأنفال الآية، 72-74 وسورة التوبة، الآيتان 23-24.

5- ثمّة حدث يجسّم هذا التغيّر في المفهوم، وهو تعويض الثأر بالقصاص (راجع القرآن الكريم، البقرة، الآيتان 178-179 والمائدة، الآية 44).

6- القرآن [الكريم]، البقرة، 48 وانظر كذلك البقرة، 123 وآل عمران، 116 والنّساء، 173.

فالإنسان – إذ أصبح مسؤولاً بصورة فرديّة – يتحمّل وحده أمر مصيره و«لَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِ اللّٰه وَلِيٌّ ولاَ نَصِيرْ»[1]. وهكذا فإنّ الهدف الذي يجب أن يتّجه إليه عمله لم يعد بقاء الجماعة ومجدها وإنّما خُلاَصةً هُوَ ومَجْدُ اللّٰه.

ولمّا كان إلى اللّٰه يرجع الحكم على سيرة مخلوقاته والقرار في مصيرهم النّهائي، فإنّ على الإنسان أن يمتثل، في كلّ مناسبة، لأمر اللّٰه وأن يسلك، بإزاء الابتلاءات التي يتعرّض لها طوال حياته، سلوك العبد المطيع لربّه: «أَحَسِبَ النّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنّا وَهُمْ لاَ يُفْتَنُونَ، وَلَقَدْ فَتَنّا الّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنّ اللّٰه الّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنّ الْكَاذِبِينَ»[2].

[151] ثمّ إنّ اللّٰه إنّما منح عباده الحياة والعلم ومن أجلهم «خَلَقَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا»[3] بهدف ابتلائهم أيضًا.

ومن أجل هذا الهدف اصطفى من بينهم رُسُلاً يهدونهم سواء السبيل: «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكّيكُمْ وَيُعَلّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلّمُكُم مّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ، فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُواْ لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ»[4].

ومن أجل هذا الهدف أيضًا «أَرْسَلَ – من ناحية أخرى- عَلَى الْكَافِرِينَ الشيَاطِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا[5]» وأباح للشّيطان أن يمارس عليهم

1- القرآن [الكريم]، البقرة، 107 والأنفال، 40 والتوبة، 116 والحجّ، 78والعنكبوت، 22.
2- القرآن [الكريم]، العنكبوت، 2 و3 وانظر كذلك آل عمران، 140-142والمائدة، 48 والأعراف، 168 والأنبياء، 35.
3- المصدر السابق، البقرة، 29 وراجع السورة ذاتها، 22 وآل عمران، 190-191 وهود، 9 والأنفال، 16-18 والروم، 8.
4- نفسه البقرة، 151-152 والنّحل، 2 والإسراء، 59 والروم، 9.
5- نفسه، مريم، 83

قدرته على الغواية: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ آسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا؟ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا. قَالَ اذْهَبْ فَمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ جَزَاء مَّوْفُوراً وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرورًا. إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلاً[1]».

ثمّ إنّه إنّما وهب بعض النّاس من متاع هذه الدنيا بسخاء ومنحهم القوّة والمال والبنين بهدف أن يَبْلُوَهُمْ أيضًا:

[152] «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ[2]».

ومن أجل هذا الهدف ذاته أخضع – على العكس من هذا – بعض المؤمنين لألوان من الحرمان والعذاب: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ[3]».

وأن يُعدّ المرءُ من ضمن هؤلاء لهو – في نهاية المطاف – الخلاصُ الذي يختصّ به الله أفضل مخلوقاته.

1- نفسه الإسراء، 61-65 والمعنى نفسه في الأعراف، 11-18 والحجر، 26-43.
2- نفسه آل عمران، 14 وانظر كذلك الكهف، 7 والفرقان، 18.
3- نفسه البقرة، 155-157 وانظر كذلك النّساء، 165.

ولكنّ مفهوم «الابتلاء» هذا ليس في حدّ ذاته – في الواقع- سوى نتيجة للتّعريف الجديد الذي أسنده القرآن إلى متصوّر «الحادث». ذلك أن الحوادث، السعيدة أو الأليمة، التي تصيب الإنسان وتغيّر مجرى مصيره لم تعدْ منظورًا إليها على أنّها ضربات يسدّدها الزمن – القدر (أي «الدهر») الأعمى، بل على أنّها أمور أرادها اللّه وقدّرها: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلّا مَا كَتَبَ اللّهُ لَنَا»...[1]».

«وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير[2]».

«تَبَارَكَ الّذِي(...) لَهُ مُلْكُ السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ(...)وَخَلَقَ كُلّ شَيْءٍ فَقَدّرَهُ تَقْدِيراً...[3]».

[153] لم يعدْ مصير الإنسان يُعتبر إذن محدَّدًا من قبل تلك القوّة الغامضة واللاّ معقولة التي تُسمّى ‹الدهر›[4] وإنّما أصبح يتنزّل، على العكس، ضمن نظامٍ غاية في المعقوليّة لأنّ اللّه أراده.

ولذلك دعا الرسولُ العربَ إلى أن يتخلّوا عن موقفهم المتهوّر من الدهر قائلاً: «لا تسبُّوا الدهرَ، فإنّ اللّهَ هو الدهر»[5]. ذلك أنّه ليس للإنسان أن يشتم الدهر أو أن يتحدّاه، بل على المؤمنين، وهم يراقبون صروفه بانتباه، أن يسعوا إلى الاضطلاع بمصيرهم تمام الاضطلاع.

1- نفسه التوبة، 51.
2- نفسه، الأنعام، 17.
3- نفسه، الفرقان، 2 وانظر معاني مشابهة لما تضمّنته الأمثلة الثلاثة السابقة في البقرة، 117 وآل عمران، 189 والنّساء، 78والمائدة، 17 و120 والفرقان، 2 والروم، 26-27 و40 و54.
4- راجع ص 74 أعلاه.
5- صحيح البخاري 166/VI و51/VIII و175/IX.

هذا منطلق لأخلاقيّات جديدة قوامها أنّ أفاضل الناس ليسوا أولئك الذين يتنافسون في المآثر، بدافع المجد الشخصي، وإنّما هم أولئك الذين يسلّمون أمرهم لله، بكلّ تواضع ويحترمون أحكام الشرع، وأولئك الذين يرجون الثواب الذي وُعد به المتّقون ويخشون العقاب الذي أُعدّ للكافرين ويتّقون «يَوْماً يُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّهِ[1]».

ذلك أنّه إذا كان الإنسان ميّتًا لا محالة فالموت ليس نهاية مصيره. إنْ هو إلاّ نهاية حياته في الدنيا.

لقد حدّد الله لكلّ مخلوق من مخلوقاته أجلاً[2] وليس باستطاعة أيّ إنسان أن يفلت من هذا الأمر الإلاهيّ، ولا يمكنه لا تقديمه ولا تأخيره. وأن يموت الإنسان معناه أن يحين أجله فيتوفّاه الله[3].

يسحب الله حينئذ الحياة من مخلوقاته، ولكنّها تُعاد إليهم يوم القيامة[4].

[154] وفي انتظار ذلك اليوم يتعرّض الموتى في القبور لمحن شديدة هي محن عذاب القبر[5].

1- القرآن [الكريم]، البقرة، 281 وهود، 34 ومريم، 40 والأنبياء، 35 والأحزاب، 70 و88.
2- نفسه: البقرة، 60 وآل عمران، 193 والأنعام، 60 والأعراف، 126 ويونس، 104 ويوسف، 101 والنّحل، 70 والعنكبوت، 42.

وفي بعض الآيات تنصيص على أنّ الملائكة هي التي تتكفّل بقبض هذه الأرواح: الأنفال، 50 والنّحل، 28 و32 والسجدة، 11.
3- المرجع السابق، سورة البقرة، الآية 60
4- نفسه: البقرة، 28 والنّساء، 36 ويونس، 4، 56 والروم، 11 والسجدة، 11.
5- «عذاب القبر» ليس مذكورًا بوضوح في القرآن. والإشارة الوحيدة هي أنّ الملائكة الموكل إليها قبض أرواح الكفّار تبدو غير رفيقة بهؤلاء (الأنفال، 50 والنّحل، 28، 29) ولكن كي تقودهم إلى النّار. أمّا «عذاب القبر» في حدّ ذاته فمشار إليه بوضوح في الأحاديث التي تنسب إلى الرسول (ص): (البخاري: II/113 و122 وVI/106وVIII/20 - 21، 97، 100).

غير أنّه لا ينبغي للإنسان التقيّ أن يخشى الموت، بل عليه أن يقبله بهدوء بال، دون أن يتمنّى مجيئه، بَلْهَ أن يستحثّه[1] – باعتبار أنّ واجبه أن يضطلع بمصيره الأرضيّ حتّى نهايته – لأنّ الموت يمهّد لحياة جديدة تفضُل الحياة الدنيا كثيرًا، هي حياة الآخرة.

ذلك أنّ الاعتقاد في الآخرة وفي انبعاث الموتى وفي الحساب والجزاء بحسَب الأعمال لهو إحدى النقاط الجوهريّة في دعوة محمّد (ص)، وعليه تلحّ السور الأولى من القرآن، ويبيّن التواتر والقوّة اللّذان تمّ بهما تأكيد هذا الاعتقاد إلى أيّ حدّ كانت هذه الفكرة متناقضة مع أعمق المعتقدات تجذّرًا لدى قدماء العرب.

صحيح أنّ هؤلاء كانوا يعتقدون – على ما رأينا- في بقاء القرينة، هذه الروح الحيويّة التي يُعاش بها وتسكن الجسد – وقد انبثّت في الدم – والتي يضع انفصالها عنه نهاية للحياة[2].

ولكنّ العرب الوثنيّين لمّا لم يتصوّروا لا عالَمًا للأموات ولا مآلاً خاصًّا بالهالكين، فقد كانوا يعتبرون أنّ الراحة النّهائيّة لذويهم كانت مرتهنة بالتكريم الذي يعاملون به جثثهم ويخلّدون به ذكراهم. وكان تأكيد تضامن الجماعة مع هؤلاء الأموات – وقد استطعنا أن نقدّم فكرة عنه – الدافع الأساسيّ لمختلف طقوسهم الجنائزيّة[3].

ولم يكن للعربيّ الوثنيّ بعد موته، ولا خلال حياته، خلاص خارج ذويه، ولا كان له حساب يخشاه ما عدا حكم أشباهه، ولم

1- ذلك أنّ الانتحار يُعتبر ذنبًا بالغ الخطر (البخاري 45/IV و88 و169/V و181/VII و108/VIII).
2- راجع ص: 81 وما بعدها أعلاه.
3- راجع الفصل III في ما تقدّم.

[155] يكن له تصوّر لا للوجود ولا للمسؤوليّة إلاّ بصورة جماعيّة، فكيف يمكنه أن يتصوّر استمرارًا آخر غير استمرار الجماعة؟ وكيف له أن يقبل مفهومًا للحياة المستقبليّة أو للحساب؟

«لقد ردّت قريش على محمّد (ص) بقولها: لا عقاب ولا ثواب، والقيامة حكاية جميلة. إنّ الحياة تقف قبل القبر ولا تتّبع الموتى[1]».

وفي المقابل، فإنّ القرآن لئن خاض في موضوع حتميّة الموت وأكّد أنّ «كلّ نَفْسٍ ذائقةُ الموْتِ[2]» فلكي يحثّ البشر، بتذكيرهم بأنّ الحياة الدنيا فانية، على أن يعملوا لخلاصهم في الآخرة.

فالاعتقاد في الآخرة وفي البعث والحساب يمثّل فعلاً نقطة أساسيّة في العقيدة (الإسلاميّة). والمؤمنون هم أولئك الذين «بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ[3]»: «اللهُ لَا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ، لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ»[4].

ويرُدُّ القرآن على الكفّار بأنّ الذي خلقهم أوّل مرّة قادر حقًّا على أن يعيد إليهم الحياة:

«وَقَالُواْ أَإِذَا كُنّا عِظَاماً وَرُفَاتاً أَإِنّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً؟ قُلْ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً أَوْ خَلْقاً مّمّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ،

1- J. Chelhod: Introduction à la Sociologie de l'Islam p. 43 وهو يحيل على القرآن: القصص، 70 والصّافّات، 16.

2- القرآن [الكريم]: آل عمران، 185 والنّساء، 78 والأنبياء، 35 والعنكبوت، 57.

3- المصدر السابق: البقرة، 4.

4- نفسه: النّساء، 87 وراجع كذلك آل عمران، 9 والأنعام، 12 والنّحل، 38 وانظر الهامشين 32 و35 أعلاه.

فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا؟ قُلِ الذِي فَطَرَكُمْ أَوّلَ مَرّةٍ، فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ؟ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيبًا، يَوْمَ يَدْعُوكُمْ [156] فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلّا قَلِيلاً[1]». إنّها «الساعة»، ولا يعلم ميقاتها إلاّ اللّه:

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ السّاعَةِ أَيّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبّي، لَا يُجَلّيهَا لِوَقْتِهَا إِلّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلّا بَغْتَةً[2]».

غير أنّ المؤمنين ينبغي أن تكون قلوبهم عامرة بشعور اليقين بقربها. فقد قال اللّه (تعالى) مخاطبًا موسى: «إِنّ السّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى فَلَا يَصُدّنّكَ عَنْهَا مَن لّا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَىٰ[3]».

وتبدو الساعة أوّلاً بمثابة اليوم الذي ينتهي فيه هذا العالم. إنّها كارثة أرضيّة تقلب أوضاع الكون قلبًا[4]. ويتخيّر القرآن للإيحاء بها - وهذا معنى متواتر في السور المكّيّة - صورًا بالغة التأثير:

«يَوْمَ يَكُونُ النّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ، وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ[5]»، «إِذَا السّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ

1- نفسه السورة الإسراء، 49-52 والسورة ذاتها: الآيتان 98 و99 وسورة الأعراف، 29 وسورة الإسراء، 98-99 ومريم، 66، 68 والحجّ، 5-10.

2- نفسه: الأعراف، 186 وراجع أيضًا الأنعام، 40 والكهف، 36 والحجّ، 1 و7 والروم، 12، 14، 55 والزخرف، 66.

3- نفسه: طه، 15، 16. والمفاهيم المتعلّقة بمباغتة الساعة وبقربها قد أشير إليها في: الأنعام، 31 والأعراف، 107 والنّحل، 77 والحجّ، 55 والأحزاب، 63 والزخرف، 66.

4- ناهيك أنّ اللّفظ المستخدم للكناية عنها هو «الزلزال»: انظر القرآن الكريم الحجّ، 1 والزلزلة، 1.

5- القرآن [الكريم]: القارعة، 4-8 وانظر كذلك القيامة، 9 وطه، 105-106 والنمل، 88 والكهف، 47-48.

انتَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ[1]»، «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ[2] يومئذٍ «يَبْرقُ البَصَرْ، ويَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرْ»[3].

[157] فالساعة هي إذن اليوم الذي يُفني اللّه فيه العالم، ولكنّ الساعة هي كذلك يومُ النّشر والحساب: يوم «تُبَعْثَرُ القُبُورُ[4]»وتُسَعَّرُ الجحيمُ وتُزْلَفُ الجنّة»[5].

ويجري ذلك على مراحل ثلاث أشار إليها القرآن:

«وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلا مَنْ شَاءَ اللّهُ ثُمّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ، وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ[6]».

وتشير المقاطع القرآنيّة التي تذكرُ الحساب بوضوح إلى أنّ الأرواح تمثُل أمام اللّه مجسَّدة، وإلى أنّ النّاس يستعيدون في ذلك اليوم، كي يتقدّموا إلى الخالق، الجواهر الثلاثة التي كانت تمنحهم في الدنيا الوجود والحياة: الجوهر الجسمانيّ (الجسد) والجوهر العقلانيّ (النّفس) والجوهر الحيوانيّ (الروح).

1- المصدر السابق: الانفطار، 1-3 وانظر كذلك الفرقان، 25 والغاشية، 19-20.
2- نفسه: الانفطار، 1-2 وانظر كذلك البروج، 9 وطه، 102-103.
3- نفسه: القيامة، 7-8.
4- الانفطار، 4 وانظر كذلك الأنبياء، 96 والعاديات، 9.
5- نفسه: التكوير، 10-14 وانظر كذلك الشعراء، 90-92.
6- نفسه: الزمر، 68-70 وراجع أيضًا الأنبياء، 96 ويس، 51.

ويقبلون على الله بلا ثياب وبلا زينة، ولا شاغل يشغلهم سوى خلاصهم: «فَإِذَا جَاءتِ الصّاخّةُ. يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ، وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ، وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ. وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ، ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ، وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ[1]».

[158] «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّم نَفْسٌ إِلّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيّ وَسَعِيدٌ»[2]. «لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا[3]».

والأعمال التي قدّموها في هذه الدنيا هي وحدَها التي يمكن أن تهلكهم أو تنجّيهم، ذلك أنّ الحياة الدنيا، على ما رأينا، ابتلاء، وكلّ إنسان إنّما يُحاسَبُ يوم الحساب ويُجَازَى بحسَب سعيه في الأرض: «وتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لا يُظلمُون[4]».

هذا المعنى يعبّر عن نفسه غالبًا على هيئة حسّيّة. وسلسلة الصّور الأولى ذات علاقة بـ«سجلاّت الأعمال» فقد دُوّنت في هذه «السجلاّت» من قِبل الملائكة حسنات كلّ إنسان وسيّئاته: «وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً[5]».

«وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلّا أَحْصَاهَا؟ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا[6]».

1- نفسه: عبس، 33-42 وراجع كذلك الحجّ، 2.
2- نفسه: هود، 105.
3- نفسه: البقرة، 10.
4- نفسه: النّحل، 111.
5- نفسه: الإسراء، 13-14.
6- نفسه: الكهف، 49.

«فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وَيَنقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا، وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاء ظَهْرِهِ فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُوراً[1]».

وتمثّل التنويعات على معنى «وزن الأعمال» السلسلة الثانية من الصّور، وتُبرز صرامة العدالة الإلاهيّة:

«فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهْ، وَمَن يَعْـمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهْ»[2].

ولكنّ عدالة الله لا تتنافى مع جوده:

[159] «مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ[3]». وإنّما النار هي مأوى الكافرين سوف يلقون فيها عذابًا أليمًا:

«يُحْشَرُونَ عَلَى وُجُوهِهِمْ إِلَى جَهَنَّمَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا[4]» «إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا[5]»«إِنَّا اعتدْنَا لِلْكَافِرِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا[6]» «كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ[7]» «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا[8]» «وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن

1- نفسه: الانشقاق، 7-15 وانظر الحاقّة.

2- نفسه: الزلزلة، 7-8 وانظر كذلك: النّساء، 40.

3- نفسه: الأنعام، 160 وراجع كذلك البقرة، 245 والنّساء، 44، 172 والنّور، 38.

4- نفسه: الفرقان، 34.

5- نفسه: الفرقان، 12.

6- نفسه: النّحل، 29.

7- نفسه: السجدة، 20.

8-نفسه: النّساء، 56.

كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِن وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ[1] «وَيُسْقَى مِن مّاء صَدِيدٍ يَتَجَرّعُهُ وَلاَ يَكَادُ يُسِيغُهُ»[2]«لّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلّا مِن ضَرِيعٍ لا يُسْمِنُ وَلا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ[3]».

ويقابل القرآن بين هذه «الإقامة المقيتة» وبين «المأوى الحسن» المخصّص «للّذين آمنوا باللّه ورُسله»، إنّه:

«جَنّةُ الْخُلْد الّتِي وُعِدَ الْمُتّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاء وَمَصِيرًا»[4] «إِخْوَانًا [160] عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ»[5]» فِي مَقَامٍ أَمِينٍ فِي جَنّاتٍ وَعُيُونٍ[6]» «لا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ»[7] في «جَنّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ»[8] «وَزَوّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ»[9] «يُحَلُّونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِر مِنْ ذَهَب وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُس وَإِسْتَبْرَق»[10] «عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ مُتّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلّدُونَ، بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ،

1- نفسه: إبراهيم، 17.

2- نفسه: إبراهيم، 16 والغاشية، 5-7. وشجرة النّار الوحيدة هي شجرة «الزقُّوم» وهي «شجرة تخرج في أصل الجحيم، طلعها كأنّه رؤوس الشياطين». (الصّافّات، 62-66 والدخان، 43-44).

3- انظر، إضافة إلى السور المشار إليها في الهوامش السابقة: القرآن الكريم: الأعراف، 33-41 والتوبة، 34-35، 68 وإبراهيم، 49-50 والحجر 43-44 والإسراء، 98-100 والحجّ، 19-22 والغاشية، 6.

4- القرآن [الكريم]: الفرقان، 15.

5- المصدر السابق: الحِجر، 47-48.

6- نفسه: الدخان، 51-52.

7- نفسه: الأنبياء، 102.

8- نفسه: النّحل، 31.

9- نفسه: الطور، 20.

10- نفسه: الكهف، 31.

لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزَفُونَ، وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ، وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ»[1] «كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»[2].

تلك هي الملامح الأساسيّة للّوحة التي يرسمها القرآن، بلمسات متتابعة ومكرّرة غالبًا، للمأوى الذي وُعد به عباد الله المتّقون[3].

ومن ضمن هؤلاء سيلقى الذين ماتوا شهداء - وكذلك البعض من المصطفين ولاسيما الأنبياء - مصيرًا متميّزًا، ذلك لأنّ المجاهدين سيتبوّؤن، في سلميّة الفضل، درجة أرفع من غيرهم:

«فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا [161] عَظِيمًا، دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا[4]».

إنّ الله يغفر ذنوب الشهداء خاصّة ويدخلهم الجنّة:

«...الَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ[5]».

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ[6]».

1- نفسه: الواقعة، 15-21.

2- نفسه: الطور، 19.

3- راجع، علاوة على المقاطع القرآنية المشار إليها في الهوامش السابقة، القرآن الكريم: البقرة، 25 وآل عمران، 133، 136، 195 والنّساء، 57، 122 وVII، 42-43 وX، 20-22، 72، 89، 100 ويونس، 26 والرعد، 20-24، 35 ومريم، 60-63 والحجّ، 14، 23 والعنكبوت، 58.

4- القرآن [الكريم]: النّساء، 95-96.

5- المصدر السابق: آل عمران، 195.

6- نفسه: آل عمران، 169-170.

هذا الموضوع سوف تستعيده السنّة النبويّة وتتوسّع فيه كثيرًا[1] وسوف يشكّل، علاوة على هذا، بالنّسبة إلى الشعراء مصدرًا ثَرّا من مصادر الاستلهام[2]، ولهذا السبب ذكرناه. ولكنّنا يجب أن نوكّد أنّ القرآن لم يتطرّق إليه إلاّ نادرًا وبشكل سريع في الغالب، فهو إذن مدين بالحظوة الكبيرة التي نالها لعوامل تاريخيّة[3].

ولمّا كان قصْدنا في هذا الفصل أن نسلّط الضوء على النّقاط الجوهريّة للتّصوّر القرآنّي، فإنّ اهتمامنا ينبغي أن يتّجه إلى إمعان النّظر في أكثر المواضيع تواترًا.

من بين هذه المواضيع يحتلّ تأكيد الخلود في الآخرة محلاّ رفيعًا: «مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ [162] هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَات أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّة هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ[4]».

وهذا يضفي على الحياة الآخرة، حياة السعادة الدائمة للمؤمنين والعذاب المقيم للكفّار، تمامَ قيمتها.

إنّ الحياة الدنيا، إذا ما قيست بالحياة الآخرة فقدت كلّ إغراء. والقرآن لا يفتأ يقابل بين طابع الفناء في الأولى وطابع البقاء في الثانية: «وَمَا الْحَيَاة الدُّنْيَا إِلّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِلّذِينَ يتّقُون[5]».

1- صحيح البخاري: 17/IV و120/V و191/IX.
2- راجع ص 279 وما بعدها في ما يتلو.
3- راجع ص 220 وما بعدها في ما يتلو.
4- القرآن الكريم: البقرة، 81-82 وراجع كذلك البقرة، 25، 162 وآل عمران، 15، 88، 136، 198 وIV، 13-14، 122، 169 والمائـدة، 119 والأنعـام، 128 والأعراف، 42 والتوبة، 22، 63، 68، 72، 89، 100 ويونـس، 26-27 والكهف، 108 وطه، 76 والأنبياء، 99، و102 والفرقان، 16-51.
5- المصدر السابق: VI، 32.

«وَمَا هَذِهِ الْحَيَاة الدُّنْيَا إِلّا لَهْو وَلَعِب وَإِنّ الدّار الآخِرَة لَهِيَ الْحَيَوَان لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ[1]».

«وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا، وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى، أَفَلَا تَعْقِلُونَ[2]».

وقد تبدوهذه الأقوال التي تشهّر بعمى الذين يتشبّثون بمتاع هذه الدنيا وينسون الحياة الآخرة – إذا نحن نظرنا إليها معزولة- بمثابة الحطّ من قيمة الحياة الدنيا، غير أنّها، متى أُعيد وضعها ضمن التصوّر القرآنيّ للحياة والموت، اكتست دلالة أخرى مختلفة تمامًا. فهي، في آخر التحليل، دعوات إلى الوعي بالقيمة الجوهريّة للحياة على الأرض.

ذلك أنّ سعادة الإنسان، أو شقاءه، في الآخرة لمّا كانا مرتهنين بسيرته على الأرض، فإنّ الحياة الدنيا تكتسب، بفعل الرهان ذاته الذي ترتبط به، قيمة جديدة تمامًا. وهو ما يبيّنه النّظر في المقاطع القرآنيّة المخصّصة لموضوع المغفرة الإلاهيّة بكامل الوضوح[3].

[163] ولئن كان الغفران منّة ربّانيّة، فعلاً، فإنّ الله يخصّ بمغفرته أولئك الذين تابوا واستغفروا لذنوبهم، من قبل أن يدركهم الموت، وكفّروا عن سيّئاتهم بحميّة إيمانهم وسلوكهم سواء السبيل:

«إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا. وَلَيْسَتِ

1- العنكبوت، 64.

2- نفسه: القصص، 60 وراجع كذلك في المعنى نفسه: آل عمران، 14، 185 والنّساء، 77، 94 والأنعام، 70، 130 والأعراف، 51 والأنفال، 67 والتوبة، 38 والرعد، 26 والروم، 7 ولقمان، 33 وفاطر، 5.

3- راجع، في ما يتعلّق بأهميّة «التوبة» وبمختلف التأويلات التي أُسندت إليها، «L. Massignon: «La Passion

التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ وَلاَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَـئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً[1]».

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْد إِيمَانهِمْ ثُمّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَل تَوْبَتُهُمْ وأولئِكَ هُمُ الضّالون. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى بِهِ، أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ[2]».

فالحياة إذن ابتلاء رهانه الخلاص الأبديّ. والموت نهاية الزمن المقسوم لكلّ إنسان كي يضمن خلاله خلاصه، هذا هو المهمّ، على ما يبدو لنا، في التصوّر القرآنيّ للحياة والموت. وهو تصوّر يفترض أخلاقيّات جديدة قوامها التواضع والتقوى والرجاء يعبّر عنها بورع هذا الدعاء الذي يدعو به المؤمن: «رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا، أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ[3].

[164] ومن ناحية أخرى، فإنّ الموت لمّا صار يُنظر إليه على أنّه رجوع إلى الله، ولمّا لم يعد المقدّس محايثًا وإنّما أصبح مفارقًا متعاليًا، فقد كان من الطبيعي أن يسعى الإسلام إلى تغيير الممارسات الجنائزيّة، فمُنعت بعضُ الممارسات، وكان هذا شأن النّياحة وتقديم

1- القرآن [الكريم]: النّساء، 17-18.
2- المصدر السابق: آل عمران، 90-91، وعن التوبة والغفران راجع القرآن الكريم: البقرة، 160 وآل عمـران، 146 و٧، 34، 74، 39 والأنعـام، 54 والأعراف، 153 والتوبة، 5، 11، 27، 104، 117-118 والنّحل، 119 وطه، 82 والنّور، 5، 31 والفرقان، 70-71.
3- نفسه: البقرة، 286.

القرابين والهدايا والحِداد، وشأن كلّ مظهر يدلّ عند مَن يمارسه على رغبة في تمجيد الميت ويمكن تأويله على أنّه من بقايا عبادة الأموات[1].

والممارسات التي وقع الإبقاء عليها، وهي الدفن والغسل والكفن-والطقسان الأخيران يُنظر إليهما على أنّهما من طقوس التطهير- تمّ إدماجها ضمن احتفاليّة جنائزيّة شاملة يتّسم طابعها الديني بوضوح بإدخال طقس جديد: هو صلاة الجنازة[2].

وهكذا تغيّرت دلالة الممارسات الجنائزيّة بصورة جوهريّة بحسب مقتضيات التصوّرات الدينيّة الجديدة.

غير أنّ هذا التغيير لم يتمّ دون مقاومة، وبالرغم من المنع الصريح فقد ظلّت بعض الممارسات قائمة، ولا تزال.

وإنّ مقاومة الوثنيّة هذه لا تتجلّى في مستوى الممارسات المشار إليها فحسب: وإنّما تظهر أيضًا في مستوى المعتقدات وفي مستوى التصوّرات الأخلاقيّة. ففي مقابل الانتشار الواسع والسريع الذي شهده الإسلام فإنّ تغيّر العقليّات الذي يفترضه لم يتمّ إلاّ بشكل بطيء: هذا هو الانطباع الذي نخرج به من النّظر في العناصر الغرضيّة التي عبّر عنها الشعراء المعاصرون للرّسول (ص) أو لخلفائه الأوّلين.

[165] لاشكّ أنّ بعض الشعراء، لاسيما الذين كانوا من صحابة محمّد (ص) ومن المنافحين المتحمّسين عن الإسلام، من

1- راجع، في شأن جميع هذه الموانع، صحيح البخاري 102/II - 103 و223/IV و183/V وVI، 187.

2- انظر، في شـأن الطقوس التي قبلها الإسلام، المرجع السابق 97/II وعن صلاة الجنازة 19/I و108/II-109.

أمثال حسّان بن ثابت[1] أو كعب بن مالك[2]، قد استلهموا المعاني القرآنيّة. ولكنّ العناصر المعنويّة التي عبّروا عنها تبدو غالبًا في القصائد المنسوبة إليهم، وكأنّها مقحمة في تصوّر أخلاقيّ متّسم جوهريًا بروح البداوة الوثنيّة.

بل إنّ آثار هؤلاء الشعراء، الذين ولدوا قبل الإسلام وتكوّنوا في «مدرسة الصحراء»، تندرج في جملتها، ضمن السنّة الجاهليّة. وقد يكون من غير المُجْدي، في بحث أدبي، تمييزها من آثار سابقيهم. ولكن يبدو لنا ضروريًا، بالنّسبة إلى دراسة موضوع كموضوعنا، أن نولي انتباهًا خاصًا لإمعان النّظر في العناصر المعنويّة التي عبّروا عنها. إذ بإمكاننا أن نجد فيها إشارات ثمينة عن الأهمّيّة التي أولاها هذا الجيل لهذا المظهر أو ذاك من مظاهر التصوّرات الجديدة المتّصلة بالحياة والموت ولاتّجاهات التطوّر اللاّحق للموضوع الشعري الذي نتناوله بالدرس.

ذلك أنّه أيًا كانت قوّة السنّة، فإنّ آثار هؤلاء الشعراء – فضلاً عن كونهم «ملتزمين»- ما كان يمكن لها إلاّ أن تنطبع بحدَث في مثل أهمّيّة الوحي القرآنيّ.

1- شاعر ينحدر من قبيلة الخزرج (فرع من بني النجّار) كان يقيم في يثرب (المدينة). ولد حوالي 563م. كان حتّى إقامة الرسول (ص) في المدينة «شاعر قبيلة» وكان إذّاك يتردّد على بلاط الغساسنة ويمجّد نفوذهم، ثمّ أصبح، منذ أن دخل في الإسلام سنة 622م شاعر الرسول وشاعر الإسلام. وكانت وفاته حوالي 40هـ/660م. راجع ترجمته وقائمة المصادر المتعلّقة به في بلاشير: «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) II/313-314.
2- شاعر خزرجي من يثرب (المدينة). كان شاعر قبيلة حتّى دخوله الإسلام سنة 620 أو 621 م وإذّاك أصبح «من أشدّ أنصار محمّد تحمّسًا له وأعانه بموهبته»: بلاشير: «تاريخ الأدب» (الأصل الفرنسي) II/313-314.

والذي نعجب له بالأحرى هو أن لا يبدو صدى المعاني القرآنيّة فيها أوضح ممّا هو في غيرها. وهذه واحدة من المسائل التي سنطرحها على أنفسنا. ولكن يجب علينا أوّلاً أن نحلّل العناصر الغرضيّة الجديدة المسجّلة في الآثار المنسوبة إلى هؤلاء الشعراء وأن نمعن النّظر في الأنساق الغرضيّة التي اندرجت هذه العناصر ضمنها.

يتّضح أثر التصوّرات الجديدة لدى هؤلاء الشعراء أوّلاً في مستوى [166] المعجم المستخدم. ذلك أنّنا نلاحظ، إلى جانب استخدام التعابير التي كرّستها السنّة الشعريّة، استعمال تعابير قرآنيّة مثل «الوفاة» و«الأجل» و«الشهيد» و«دعاه اللّه» و«رجع إلى اللّه» و«إلى اللّه المآل» و«غدت روحه إلى الجنّة».

لاشكّ أنّ هذه التعابير ليست أكثر التعابير تواترًا في الاستعمال وأنّ التعابير التقليديّة هي التي احتفظت في النهاية بتفضيل الشعراء. ولكنّ ظهور هذه التعابير الجديدة يبيّن أنّ موضوع الموت قد دخل بعدُ، منذ ذلك العصر، مرحلة جديدة من مراحل تطوّره.

وإنّ تحليل العناصر الغرضيّة يؤكّد هذه الملاحظة، ذلك أنّنا نتبيّن، في هذا المستوى أيضًا، عددًا من الظواهر الجديدة من بينها أنّ الصّياغات التقليديّة المكرّسة لتأكيد حتميّة الموت قد اغتنت عند بعض الشعراء بعناصر غرضيّة ذات استيحاء قرآنيّ» فقد أصبح الموت أمرًا إلاهيًا، وحدّد اللّه لكلّ مخلوق من مخلوقاته أجلاً، ولا أحد بمنجاة من هذا المآل، وليس له أن يحيط به علمًا: وهو قول كعب بن زهير[1]:

1- هو أحد أبناء الشاعر زهير بن أبي سُلمى. كان في البداية أحد خصوم الإسلام فأُهدر دمه. ثمّ دخل في هذا الدين واستطاع أن يُحرز العفو بنظمه قصيدته الشهيرة «بانت سعاد». ويبدو أنّه توفّي بعد عمر طويل: راجع بلاشير: «تاريخ الأدب..». (الأصل الفرنسي) .271-270/II

يَسْعَى الوشاةُ بِجَنْبَيْها وقولُهُمُ ... إنّكَ يَا ابنَ أبي سُلْمَى لَمَقْتُولُ
فقلتُ خلُّوا طريقي لا أبَا لَكُمُ ... فكلُّ مَا قدَّرَ الرحمانُ مَفْعُولُ
كُلُّ ابنِ أنثَى وإنْ طالت سَلاَمَتُه ... يوْمًا على آلةٍ حدْبَاءَ مَحْمُولُ[1]

ولا يظهر الاستيحاء القرآني في بعض المقاطع إلاّ في مستوى الصّياغة: وهو قول تميم بن مقبل[2]:

وما الدهرُ إلاّ تارتان فمنهما ... أمُوتُ وأخرى أبتغي العَيْشَ أَكْدَحُ
[167] وكلْتَاهُمَا قدْ خُطَّ لي في صحيفتي ... فلاَ العَيْشُ أهواهُ ولا الموتُ أرْوحُ[3]

بينما يتّضح من بعض المقاطع الأخرى أنّ غائيّة التسلسل الغرضيّ ذاتها هي التي تعبّر عن تأثير التصوّرات الجديدة باعتبار أنّ الصّياغات المكرّسة لحتميّة الموت هي منطلق التفكير الأخلاقي الملائم للمشاغل الجديدة.

هذه الصّياغات تصبح بالفعل مقدّمة للدعوة إلى التقوى: قال المخبّل السعدي[4]

«ولئنْ بَنيْتِ لِيَ المشقَّرَ في ... هَضْبٍ تُقصِّرُ دونَهُ العُصْمُ
لَتُنَقِّبَنْ عَنّي المنيّةُ إنَّ اللّـ ... ـهَ ليْسَ كحُكْمِهِ حُكمُ
إنّي وجدْتُ الأمْرَ أرْشَدُهُ ... تَقْوَى الإلَهِ وشرُّهُ الإِثْمُ[5]

1- الجمهرة: القصيدة 38، الأبيات 36-38.
2- تميم بن أبي بن مقبل من بني العجلان (قبيلة عامر بن صعصعة) شاعر قبيلة، توفّي على سنّ تناهز المائة بُعَيْد اغتيال الخليفة عثمان: راجع بلاشير: المرجع السابق ص 277.
3- حماسة البحتري، القطعة 612 ص 123.
4- المخبَّل لقب لشاعر – سيّد من بني قُرَيْع بن سعد (من تميم) واسمه الربيع، وقد توفّي على ما يبدو خلال خلافة عمر: المرجع السابق، ص 259.
5- المفضّليّات، القصيدة 21، الأبيات 38-40 وحماسة البحتريّ، النصّ 448 ص 98-99.

وقال كعب بن مالك:

مَنْ يفْعَل الحَسنات اللّهُ يشكُرُها والشرُّ بالشرّ عند اللّهِ سِيّانِ
وإنّما قوّةُ الإنسانِ ما عمرتْ عاريةٌ كارتَدادِ الثوْبِ للسّانِ
إنْ يَسْلَمِ المرْءُ منْ قتلٍ ومنْ مرضٍ في لذّةِ العيْشِ أبْلاهُ الجديدانِ
فإنّما هذه الدنيا وزينتُها كالزادِ لا بُدَّ يومًا أنّهُ فانِ[1]

[168] ويعبّر شعراء آخرون، في هذه الصّياغات، عن ثقتهم في الذي يُحيي ويُميت: وهو قول كعب بن زهير:

لأَسْتَشعِرَنْ أَعْلَى دَريسيَّ مُسْلِمًا لِوَجْهِ الذي يُحْيي الأَنامَ ويقْتُلُ
هو الحافظُ الوَسْنَانَ بالليل مَيّتًا بَلَى أنّه حيٌّ مِنَ النّوْم مُثْقَلُ
منَ الأسْودِ الساري وإنْ كانَ ثائرًا على حَدِّ نابيْهِ السِّمامُ المُثَمَّلُ[2]

هكذا يجد الإنسان في إيمانه باللّه، شعورًا بالأمن فلا يخشى بعد ذلك لا الأخطار التي تُحدق به ولا الفقر الذي يتهدّده لأنّ اللّه هو الذي يتكفّل باحتياجات مخلوقاته، وهو قوله الآخر:

أَعلَمُ أنّي متَى ما يأتني قَدَري فليْسَ يَحْبِسُهُ شُحٌّ ولا شَفَقُ
بيْنَا الفتَى مُعجَبٌ بالعيْشِ مغتبطٌ إذا الفتَى للمنايَا مُسْلمُ غَلِقُ
والمرْءُ والمالُ يَنمي ثُمّ يُذهبُه مَرُّ الدُهورِ ويُفْنيهِ فيَنْسَحِقُ
كالغصن بينا تَراهُ ناعمًا هَدِبًا إذْ هاجَ وَانْحَتّ عن أفْنانِهِ الورَقُ
كذلك المرْءُ إنْ يُنْسَأْ لهُ أجلٌ يُرْكَبْ بِهِ طبَقٌ مِنْ بعدِهِ طَبَقُ
قدْ يُعْوِزُ الحازِمُ المحمودُ نيّتُه بعْدَ الثراءِ ويُثْري العاجزُ الحَمِقُ
فلا تَخافِي علَيْنا الفقْرَ وانتظِري فضْلَ الذي بالغِنَى مِنْ عندهِ نَثِقُ

1- الديوان، ص 68، الأبيات 1-4 وحماسة البحتريّ، القطعة 427، ص 94.
2- الديوان، ص 56.

[169] إنْ يَفْنَ مـا عنْـدنــا فاللّهُ يَرْزقُنــا وَمنْ سِوانَا ولَسْنَا نحـــنُ نرتزِقُ[1]

ولئن قارب اطّراد هذه المعاني الشعريّة، إلى حدّ مّا، اطّراد المعاني الحكميّة التقليديّة التي يمتدح فيها الشعراء، منطلقين من التسليم بحتميّة الموت، أخلاق اللاّمبالاة والجود، فإنّه يمهّد السبيل، من ناحية أخرى، لاطّراد المعاني التي سوف تشكّل، بعد ذلك بقرن، الحبكة الأساسيّة للقصائد الزهديّة: يقول لبيد:

1-أَلاَ كُلُّ شيْءٍ، ما خَلاَ اللّهَ، باطِــلُ وكُلُّ نعيم لا محالـــــةَ زائِلُ
2-إذا المرْءُ أَسْرَى لَيْلةً ظـــــنّ أنّه قضَى عملاً، والمرْءُ مـا عاشَ آمِلُ
3-حَبائِلُهُ مبثوثةٌ بسَبيلـــــهِ ويفْنَى إذا ما أَخْطاتْـــــــهُ الحبائلُ
4-فقُولاَ له إنْ كانَ يَقْسِمُ أَمْـــرَه: أَلَمَّا يَعِظْكَ الدهرُ؟ أمُّــكَ هابِلُ
5-فإنْ أنتَ لمْ تَصْدُقْكَ نفسُك فانتسِبْ لعلّكَ تَهديكَ القــرونُ الأوائِلُ
7-وكلُّ امرئٍ يَوْمًا سَيعلمُ سَعْيَـــهُ إذا كُشِفتْ عند الإلاهِ المَحــاصِلُ[2]

ويقول حميد بن ثور[3]:

15-وكَائِنْ لَقِينا منْ نعيم ولــــــذّةٍ وأَعْجَبَنا المصطــــافُ والمُتَربَّعُ
16-وقلنا لعلَّ المـــــاء يرْبُو فَنَقْتَني وعلَّ غلامًا ناشئًا يتَرعْـــــرعُ
17-أمانيُّ عام بعْد عام تَعلّلـــــتْ بأمثالها بالنّاس عادٍ وتُبَّـــــعُ
[170]18-ولكنّما الدنيا غَرورٌ ولا تـرى لها لَذّةً إلاّ تَبيدُ وتُنْـــــــزَعُ

1- المصدر السابق، ص 228.
2- ابن قتيبة: الشعر والشعراء 237/I.
3- حميـد بن ثور من هلال (من عامر بن صعصعة) يُرجّح أنّ مولده كان في مطلع القرن السابع (الميلادي) وأنّ وفاته كانت خلال خلافة معاوية. راجع بلاشير: «تاريخ الأدب..» (الأصل الفرنسي) 277/II.

19-فَلِلّهِ ما فوقَ السماءِ وتحتَـــــــها   له المـــالُ يُعطي مَـــنْ يشاءُ وَيَمْنَعُ[1]

وبالرغم من ندرة هذه المقاطع فهي ذات قيمة كبرى بالنسبة إلى مؤرّخ الأدب، ذلك أنّه بإمكانها أن تسمح له، لولا ما قوبلت به من احترازات في شأن أصالتها، بأن يُثبت صلة قرابة بين المقاطع الحكميّة التقليديّة وبين الزهديّات. على أنّ مثل هذه الصّلة تبدو لنا محتملة فعلاً، ولهذا سعينا، بالرغم من كلّ شيء، إلى الاستظهار بهذه النّصوص. ذلك أنّه ليس من المستبعد أن يتمكّن بعض الشعراء، ولاسيما الشعراء البدو، من أن يجدوا في إيمانهم بالقدرة الإلاهيّة المطلقة شيئًا من السلوى، بل مدعاة إلى الأمل لأنّهم كانوا مهدَّدين، في وجودهم ذاته، بالبؤس وبشتّى مخاطر حياة الترحال، وقد كانوا على كلّ حال يكتفون بإعادة تنويعات غرَضيّة كثيرًا ما طرقها سابقوهم، في صيغ جديدة.

فالمقاطع الآنفة الذّكر إنّما تستحقّ أن يُشار إليها من هذه الزاوية. غير أنّه ممّا لاشكّ فيه أنّ ندرتها تحول دون اعتبارها مميّزة لآثار شعراء العصر. فنحن نلاحظ في الواقع – مثلما تمّت الإشارة إلى ذلك بشكل جيّد – أنّ «التفكير الديني لدى شعراء جيل حسّان بن ثابت والحطيئة[2] لا يتّجه نحو التأمّل، وإنّما إلى تمجيد أولئك

1- الديوان، القصيدة 29 الأبيات 15-19 ص 110.

2- اســم الحطيئة جرول بن أوس، كان ينتمي على ما يبدو إلى بني عبس. ولد في السنين الأخيرة من القرن الســادس الميلادي ثمّ أســلم مع أبناء قبيلته سنة 9هـ/630م غير أنّه ارتدّ وقومــه في خلافة أبي بكر. ولئن رجع فيما بعد إلى الإســلام فــإنّ إيمانه لم يكن (على ما يبدو) عميقًا. ولمّا كان شــاعرًا جوّالاً فقد عاش من عطايا «السادة» الذين كان ينظم فيهم أشــعار المديح. توفّي حوالي 41هـ/ 661 أو 42هـ/ 662م: بلاشير «تاريخ الأدب»... (الأصل الفرنسي) II/327-329.

الذين استطاعوا أن يختاروا بين الإسلام والجاهليّة، بين عظمة المؤمن المقبول في النّعيم المقيم وخزي الكافر المنذور لجهنّم[1]».

[171] ذلك أنّ الإشادة بانتصارات المسلمين على أعدائهم، وتبرير قرارات الرسول، وإثارة حميّة المجاهدين، ورثاء الشهداء، وذكر الثواب الذي يعد به الله جميع المؤمنين عامّة والذين ماتوا منهم في سبيل الدفاع عن دعوته خاصّة، تمثّل فعلاً الموضوعات الطاغية على الأعمال الشعريّة المنسوبة إلى أبرز شعراء الدعوة الإسلاميّة[2].

وعبر إيجاد ملاءمة بين عنصر معنويّ قديم وبين المقتضيات الجديدة يتمّ تذكير المجاهد بحتميّة الموت لحثّه على الرضى بأقصى التضحية. وهو قول عبد الله بن رواحة[3]:

يَـــا نفْس إن لــــمْ تُقتَلي تموتِي   إنْ تسلَمي اليوم فلـــــن تَفوتِي

أوْ تُبْتَلَيْ فطــالمَا عُــوفِيــــــتِ   هذي حياضُ المـوتِ قـدْ خليتِ

ومـــا تمّنيْتِ فقدْ أُعـطيتِ[4]

1- ر. بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) 405/II.

2- ينبغـي أن نلاحظ في هذا الصّدد أنّ النواة الأولى لشـعراء المدينـة الذين انضمّوا إلى الإسـلام باكرًا من أمثال حسّـان بن ثابـت وعبد الله بن رواحة وكعـب بن مالك، قد دُعمت فيما بعد بشـعراء يتحدّرون من قبائل بدويّة أسـلمت من أمثال كعب بن زهير أو العبّاس بن مرداس السـلمي (راجع في شـأن الشـاعر الأخير المرجع السابق II/ ص ص 274-275). ولئن كان التزام الفريق الأوّل أعمق فإنّ المعاني ذات الاسـتيحاء الإسـلامي التي أدرجها هؤلاء وأولئك ضمن أعمالهم الشـعريّة كانت هي ذاتها. ولهذا فلا نرى أنّه من الضّروريّ أن نميّز بينهم في هذه الدراسة.

3- حماسة البحتري، القطعة 4 ص 9 وسيرة ابن هشام II/ 379، مع بعض الاختلاف.

4- عبـد الله بن رواحة من عشـيرة بالحارث (قبيلـة الخزرج/ من يثـرب = المدينة) ولد نحو 580م، كان في أوّل أمره شـاعر قبيلة ثمّ أصبح، منذ أسـلم نحو 621م، أحد أكابر المنافحين المتحمّسـين عن الدين الجديد. مات شـهيدًا سـنة 7هـ/ 629م. راجع ترجمته وقائمة المراجع المتعلّقة به في: بلاشير: تاريخ الأدب... (الأصل الفرنسي) 312/II.

وهو أيضًا قوله الآخر:

أقسمتُ بـــا نَفْسِ لَتُذَلَّنَّـــــــــــهْ كـــارهةً أوْ لَتُطاوِعَنَّـــــــــــهْ
مـــالي أراكِ تكـــرهينَ الجـــنّهْ قـــدْ طالمـا قـد كنتِ مطمئنّهْ[1]

ولا يسع المرء إلاّ أن يكون حسّاسًا لهذه الحوارات الذّاتيّة المؤثّرة التي يعبّر فيها الشاعر، وقد تخلّى عن الأساليب التقليديّة المقترنة ببطولة التباهي، عن حميّة عقيدته وعن شدّة تعلّقه بالحياة على حدّ السواء، عبر تدفّق من العفويّة في غاية الصّفاء.

[172] بل إنّ ما ينبغي إبرازه هو أنّ عفويّة اللّهجة وبساطة العبارة تميّز جلّ الأشعار التي نحيل عليها في هذا الفصل.

ونلاحظ، من ناحية أخرى، أنّ تمجيد الموت في ساحة المعركة، وهو عنصر غرَضيّ تقليديّ، لا ينطلق عند هؤلاء الشعراء من نفس الدوافع الأخلاقيّة التي كانت عند أسلافهم، والسعي إلى الموت في الحرب لم يعد يجد تبريره في صوفيّة التضامن القبلي وإنّما بالأحرى في توق فرديّ إلى السعادة الأبديّة: يقول كعب بن مالك الأنصاريّ:

وقـــــال رَســـــولُ اللّهِ لمّا بَدَوْا لنـــا: ذَرُوا عنكمُ هَوْلَ المَنيّاتِ واطمعُوا
وكـــــونُوا كمَنْ يشري الحياةَ تقرُّبًا إلى مَلِكٍ يُحْيَا لـــديْهِ ويُرجَـــعُ[2]

ويقول حسّان بن ثابت، في الملاحظة التالية التي لا تخلو من أسف:

1- حماسة البحتري، المقطوعة 5 ص 9 = وسيرة ابن هشام 379/II مع شيء من الاختلاف.

2- الديوان، القصيدة 33، البيتان 18-19، ص 224.

رَأيْـــــتُ خيـــــارَ المؤمنينَ تَوارَدُوا شَعُوبَ وقد خُلِّفْتُ فيمَنْ يُـــؤَخَّرُ[1]

ولكنّ هذا العنصر الغَرَضيّ إنّما يتّسع التعبير عنه في المراثي المخصّصة للّشهداء: يقول حسّان:

1-تسائل عـــــن قَــرْم هجانٍ سَمَيْدع لـدى البَأْسِ مغوارِ الصّباحِ جَسورِ
[173]3-فقلتُ لها إنّ الشّهادةِ راحـــةٌ ورِضوانُ ربٍّ يا أُمامَ غفـــــورِ
4-فإنَّ أبـــاكِ الخيْرَ حمزةَ فاعلمـي وزيرُ رسولِ اللّهِ خيْرُ وزيـــــرِ[2]
5-دعـــاهُ إلاهُ الخلْقِ ذو العرش دعــوةً إلى جنّةٍ يرضى بها وسُـــــرورِ
6-فذلك ما كُنّا نُرجّي ونرتجـــــي لحمزةَ يــومَ الحشرِ خيْرَ مصيـــرِ[3]

ويشكّل التيقّن من أنّ الأموات سيلتحقون بالجنّة ويكرّمون فيها، فعلاً، خيرَ عزاء لذويهم. كما يمثّل، فضلاً عن ذلك، مفخرة للأمّة برمّتها، وهو قول كعب بن مالك:

1-نَشَجْتَ وهــلْ لكَ مــنْ مَنْشَجِ وكنتَ متَى تَذَّكِرْ تَلْجَـــــجِ
2-تَذكّرُ قوم أتاني لهـــــــــــمْ أحاديثُ في الزمنِ الأعـــــوجِ
3-فقلبُكَ مِنْ ذِكْرِهِمْ خافـــــقٌ مـــنَ الشوقِ والحَـزَنِ المُنْضِجِ
4-وقَتْلاَهُمُ في جِنانِ النّعيـــــــم كـرامُ المداخلِ والمخـــرَجِ
5-بمــــا صبَروا تحـــتَ ظلّ اللّواءِ لِـــواءِ الرسولِ بـذي الأضْـوَجِ
6-غداةَ أجابتْ بِأسْيَافـــــــها جميعًـا بنُو الأوسِ والخَــــزْرَجِ
9-كذلـــكَ حتّى دعاهمْ مليـــكٌ إلى جنّةٍ دَوْحَةِ المَوْلـــــــجِ
10-فكُلّهمُ ماتَ حُرَّ البـــــــلاءِ على مِلّةِ اللّهِ لمْ يحْــــــرَجِ

1- الديوان، ص ص 179-181، ب4.
2- «وزير» لفظ قرآني. راجع سورة طه، الآية 29.
3- الديوان، ص 186.

11-كحمزةَ لمّا وفَى صادقًا بذي هَبّة صارم مَلجَجِ
[174]12-فلاقاهُ عبْدُ بني نَوْفلٍ يُبَرْبِرُ كالجملِ الأدْعَجِ
13-فأوجَرَه حَرْبةً كالشهابِ تلهّبُ في اللّهَبِ المُوهَجِ
14-ونعمانُ أوفَى بميثاقهِ وحنظلةُ الخيْر لم يُحْنَجِ
15-عن الحقِّ حتّى غدتْ رُوحُهُ إلى منزلٍ فاخِرِ الزبْرَجِ
16-أولئكَ لا مَنْ ثوى منكمُ من النّارِ في الدرَكِ المُرْتجِ[1]

وهكذا تصبح السعادة الدائمة التي وُعد بها المجاهدون الذين قُتلوا في سبيل قضيّة الإسلام، عند هؤلاء الشعراء، معنًى من معاني الفخر، ويصبح العذاب المقيم الذي أُعدّ للّذين يموتون كفّارًا معنًى من معاني الهجاء.

فقد ختم كعب بن مالك – في ردّه على قريش، لمّا فاخرتْ، على إثر معركة أُحد، بالثأر لموتاها الذين سقطوا في معركة بدر – بهذا البيت الشعري الدال:

شَتّانَ مَنْ هوَ في جَهنّم ثَاوِيًا أبدًا ومَنْ هوَ في الجنان مُخَلَّدُ[2]

وعبّر حسّان بن ثابت، في قصيدة نظمها في الظروف ذاتها، عن نفس الفكرة فقال:

فإنْ تذكُروا قتْلَى وحمزةُ فيهمُ قتيلٌ ثَوَى للّهِ وهو مُطيعُ
[175] فإنّ جِنانَ الخُلْدِ منزلُهُ بها وأمْرُ الذي يقضي الأمورَ سريعُ

1- الديوان، القصيدة 12، ص ص 187-188.
2- الديوان، القصيدة 13 ب 21 ص 191 والمعنى ذاته في القصيدة 49 ب 2-4 ص 245 والقصيدة 50 ب 4 ص 255 والقصيدة 63 ب 13-14 ص 280 والقصيدة 71 ب 1-2 ص 292.

وقتْلاكُمُ في النّـــــارِ أفضلُ رِزْقِهِمْ   حميمٌ معًا فـــي جوْفِهَا وضَرِيـــعُ[1]

ولهذا أمكن أن يُقال إنّ «الإسلام قد وفّر للمؤمن مفخرة انضافت إلى مفاخر أخر»[2].

هذه هي فعلاً الملاحظة الأولى التي يمكننا إبداؤها في شأن هذه الأقوال. غير أنّه يبدو لنا من الضّروريّ، لإدراك أهمّيتها تمام الإدراك، أن نقرّبها من الأقوال التي كانت تنشأ، في آثار شعراء ما قبل الإسلام، عن ذكر الموتى الذين يتركهم ذووهم في ساح المعارك، بلا دفن، فرائس للكواسر والسباع.

وقد لاحظنا[3] أنّ هذه الإشارات قد كانت هي نفسها عناصر دلاليّة متواترة في مقاطع الفخر والهجاء.

فالتقريب بين الأمريْن يفرض نفسه إذن، ومن ثَمَّ نفهم إلى أيّ حدّ كان من طبيعة المأوى الحسن المُعَدّ للموتى الذين يسقطون في ساحة المعركة أن يُحدث في الأفكار الأخلاقيّة وفي ردود فعل العرب الوجدانيّة تغييرًا عميقًا.

فما كان موضوعَ خوف يصبح مصدرَ عزاء، وما كان عنوانَ عار يصبح عنوانَ مجد.

إنّ التقابل بين العناصر الدلاليّة المعبَّر عنها، بمناسبة المعارك التي دارت رحاها بين المسلمين والعرب الوثنيّين، وبين شعراء الشقّيْن

1- الديـوان ص 259، ب 16-18، والبيـت الأخيـر نظـم لمعان قرآنيّة على مـا ذهب إليه بلاشير: تاريخ...432/III.
2- ر.بلاشير: المرجع السابق 433/II.
3- راجع ص 96 وما بعدها أعلاه.

المتعاديين يعبّر، في الواقع، عن التعارض الجّوهريّ بين متصوّرات كليهما للمقدَّس.

[176] وربّما أمكننا أن نتساءل، من ناحية أخرى، عمّا إذا لم يكن للأخذ بالتوحيد وبالاعتقاد في الآخرة تأثير، سببه السكينة الناجمة عنهما والمتعلّقة بمآل الموتى بعد الموت، في إنضاب مناهل «البكاء على الموتى».

لقد عطّل الإسلام، بتقديمه تعريفًا جديدًا للحياة والموت وبإبطاله أسطورة الرابطة الدموية المقدّسة والمسؤوليّة الجماعيّة للعشيرة وجعله العرب يعتنقون عقيدة الآخرة، طاقاتٍ عاطفيّة متأصّلة فيهم بعمق منذ غابر الأزمنة.

وحرمَ الشعراء، بإفراغه البحث عن الأخذ بالثأر من كلّ دلالة وبمنعه النّياحة على الأموات وإدانته تمجيد «الآباء»، من مصادر إلهامهم الأساسيّة، ودعاهم، بامتداحه أخلاق الصّبر والانصياع الواثق لابتلاءات القضاء، وقد أصبح يُنظر إليها على أنّها أحكام الله، وبحثّه المؤمنين على أن يكظموا غيظهم ويعدّلوا من غضبهم إزاء الشرور التي تمسّهم، إلى السيطرة على الانفعالات التي كانت كثيرًا ما تمنح المراثي أشدّ نبراتها تأثيرًا.

على أنّ الإسلام، بالرغم من هذا الصّنيع، لم يجفّف جميع المنابع التي يمكن للشّعراء أن يستقوا منها إلهامهم عند فقد عزيز عليهم.

ولئن كان لتعاليم الإسلام، على ما بيّنّا آنفًا، تأثيرات سلبيّة في البناء التقليديّ لغرض الرثاء، سببها أنّها جعلت بعض عناصره المعنويّة لاغية، فإنّ هذا ينبغي أن لا يحجب عنّا التأثيرات الإيجابيّة التي سيمارسها مثل هذا التحرّر على تجديد الشعر العربيّ بشكل

عامّ ومراثي الموتى بشكل خاصّ، وهي تأثيرات أهمّ بكثير. ذلك أنّ الشاعر العربي، بعدوله عن الرابطة القبليّة الأسطوريّة وعن واجبات تمجيد الموتى وما تقتضيه من دعوة إلى الأخذ بالثأر، سَيعْدِلُ، في نهاية التحليل، عن مواقف متواضع عليها كانت تقضي على شعره بالبقاء ضمن القوالب التقليديّة.

وسوف يتسنّى له أن يكتشف مشاعر أبسط وأعمق لأنّه لن يُنصت إلاّ إلى خلجات قلبه. وسوف يجد معينًا ثرّا للإلهام، لا في تعلّقه بأبطال «الملاحم القبليّة»، وإنّما في تعلّقه بأهله، بالأشخاص الأعزّاء عليه الذين قاسمهم الأفراح والأتراح.

[177] وسوف يمتح شعراءُ آخرون إلهامهم من حميّة عقيدتهم: هذان هما الاتّجاهان الجديدان اللّذان سوف تمضي فيهما المقاطع الشعريّة المخصّصة لموضوع الموت – على ما سيتّضح لنا[1] – دون تفريط في العناصر المعنويّة التقليديّة. غير أنّنا ينبغي أن ننتظر بعض العقود كي نرى هذين التيّارين الجديدين يترسّخان.

أمّا شعراء جيل حسّان بن ثابت، الذين تكوّنوا في «مدرسة الصّحراء» فلم يكن بوسعهم أن يضطلعوا بهذا التجديد الجذريّ.

بل إنّنا نشعر بأنّهم متردّدون بين جاذبيّة العناصر المعنويّة التقليديّة وبين الوعي بضرورة تلاؤمهم مع مقتضيات دينهم الجديد. وهو تلاؤم لم يتسنّ لهم أن يحدّدوا لا سُبله ولا وسائله. ولهذا تتجاور في مراثيهم العناصر المعنويّة ذات الاستحياء الوثنيّ مع عناصر ذات استيحاء قرآني: يقول حسّان بن ثابت:

1- انظر ص 248 وما بعدها و276 ما بعدها في ما يلي.

....

4-دَعْ عنكَ دارًا عفَا رَسْمُـــــــهَا وابْكِ عـــلى حمزةَ ذي النّائِـلِ
5-المالِىءِ الشيزَى إذا أعْصَفَـــــتْ غَبْراءُ فـــي ذي الشبَم المــاحِـلِ
6-التاركِ القِرْنَ لدَى لبْــــــدِهِ يعثُرُ فـــي ذي الخُرُصِ الذّابـــلِ
7-واللاّبسِ الخيْلَ إذا أحْجَمــــــتْ كاللّيْثِ فـــي غـاباتِهِ البـاسِـلِ
8-أبيضَ فـــي الذّرْوةِ مـــنْ هـــاشمٍ لمْ يَمْرِ دونَ الحـــــقِّ بالبـاطِـلِ
9-ما لشهيدٍ بيْن أرْحَامكـــــــمْ شُلّتْ يَدَا وحْشـــــيِّ مِـنْ قاتـلِ
10-إنّ امرَأً غُودِرَ في أَلَّــــــــةٍ مَطْرُورةٍ مَـارِنهِ العَامِــــــــلِ
11-أظْلَمتِ الأرضُ لفقـدانــــــهِ واسودَّ نورُ القَمَرِ النّـاصـــــلِ
[178] 12-صلَّـى عليـكَ اللّهُ في جَنّةٍ عاليةٍ مُكْرَمَةِ الداخِــــــــلِ

....

14-لا تفرحي يَـــا هِنْدُ واسْتجْلِبي دمْعًا وأذري عبْـــرةَ الثاكـلِ
15-وابْكِ على عُتْبَةَ إذْ قَطَّـــــهُ بالسيْفِ تحتَ الرهَجِ الجـــائـلِ
16-إذْ خَرَّ في مَشْيَخَةٍ منكـــــــمُ منْ كُلِّ عاتٍ قَلْبُهُ جاهــــــلِ
17-أرْداهمُ حمزةُ في أُسْـــــــرَةٍ يمشون تحتَ الحَلَقِ الفـــاضِـلِ
18-غداةَ جبريلُ وزيــــــرٌ لـــهُ نِعْمَ وزيرُ الفارسِ الحـــــامِـلِ[1]

والاستيحاء القرآنيّ أوضح في المراثي التي قيلت في وفاة الرسول. ذلك أنّ الشعراء قد أحسّوا فعلاً بأنّه كان عليهم، نظرًا إلى شخصيّة الفقيد، أن يتجاوزوا تمجيد الزعيم الدنيويّ كي يعبّروا عن جزع الأمّة إزاء فقدها قائدها الروحيّ، ووجدوا الصّور الملائمة لصياغة هذا الشعور: جاء عند حسّان بن ثابت قوله:

1- الديوان ص 326.

18-وهلْ عَدَلَتْ يـــومًا رَزِيَّةُ هـالِكٍ رَزِيَّةَ يَوْمِ مـاتَ فيهِ مُحمَّـــــــدُ
19-تَقَطّعَ فيه منزلُ الوحيِ عنهـــــمُ وقـدْ كانَ ذا نُورٍ يَغُورُ ويُنْجِـــدُ
20-يدلُّ على الرحمانِ مَنْ يقتدي بهِ ويُنْقِذُ مِـــنْ هوْلِ الخَزايَا ويُرشِدُ
21-إمامٌ لهمْ يَهديهمُ الحقَّ جاهـــدًا مُعَلِّمُ صِدْقٍ إنْ يُطيعـــوهُ يسعدوا

.....

[179]28-فأَصبحَ محمودًا إلى اللّهِ راجِعًا يُبَكّيهُ جفْنُ المـرسَلاتِ ويَحْمَدُ
29-وأمستْ بلادُ الحَرْمِ وحْشًا بِقاعُها لِغَيْبَةِ ما كانتْ مـنَ الوحْي تَعْهَدُ[1]

غير أنّ مثل هذه النّجاحات قليل. ذلك أنّ شعراء آخرين أعوزهم الإلهام، حتّى وهم يبكون محمّدًا (ص) بنبرات صدق لا يمكن أن تكون محلّ شكّ، فلاذوا باعتبارات عامّة حول وقْع الحدث وبتمجيد مبالغ فيه للرّسول. ولم يستطع حشد أسماء التفضيل أن ينقذ هذه الأقاويل من سطحيّتها المخيّبة للأمل. يقول كعب بن مالك:

1-وبَاكيةٍ حَرّاءَ تحـــــزنُ بالبُكا وتلطمُ منها خدَّها والمُقلَّـــــــدَا
2-على هالكٍ بعدَ النبيّ محمّـــــــد ولــوْ عَلمتْ لمْ تَبْكِ إلاّ مُحَمَّـدَا
3-فُجِعْنَا بِخَيْـــــرِ النّاسِ حَيًا وميّتًا وأَدْنَاهُ منْ ربِّ البَريّـــــةِ مَقْعَـدَا
4-وأفظعِهمْ فقدًا على كـلِّ مُسْلـمٍ وأعظمِهمْ في الناسِ كُلِّهِمُ يَــدَا
5-لقدْ ورثتْ أخلاقُهُ المجدَ والتقى لَمْ تَلْقَهُ إلاّ رشيدًا ومُرْشِــــــــدَا[2]

1- المصدر السابق ص ص 92-94.
2- الديوان، القصيدة 16 ص 193.

فإذا استثنينا إذن بعض القصائد المنسوبة إلى حسّان بن ثابت[1] [180] فإنّ قصائد الرثاء التي نظمها شعراء هذا الجيل تبدو بمثابة استعادات محوَّرة نسبيًا لمراثي سابقيهم[2].

والملاحظة نفسها تنطبق على الأقوال المخصّصة لموضوع الموت في مقامات شعريّة أخرى كأشعار الحرب وقصائد الفخر أو الهجاء.

ذلك أنّ إدماج العناصر المعنويّة ذات الاستيحاء القرآنيّ لم يغيّر، ما عدا استثناءات نادرة، الوقع العامّ للآثار الشعريّة التي ظلّت فيها العناصر المعنويّة التقليديّة هي الطاغية.

وينبغي أن نلاحظ، بصورة خاصّة، أنّ شعراء هذا الجيل قد ظلّوا، في الغالب الأعمّ، أوفياء لروح الأخلاقيات السابقة للإسلام والمؤسّسة على تمجيد الـ «نحن» وازدراء «الآخر»[3].

والأمر الأكثر دلالة من هذا، أنّ بعضهم لم يتردّدوا أحيانًا في اللّجوء إلى موضوعات في تناقض تامّ مع تعاليم الإسلام فيما كانوا ينافحون عن قضيّته. فقد عمد حسّان، على سبيل المثال، لبثّ الفتنة في صفوف أعداء الرسول، إلى نظم قصيدة حاول فيها أن يؤلّب بعض العشائر من تحالف القبائل المعادية لمحمّد (ص) ضدّ بعضها الآخر بدعوتها إلى الثأر لدم أحد أبنائها، فقال:

1- ولا سيما بعض المقاطع من مراثيه في الرسول (الديوان ص ص 89-100 مثلاً) وإحدى المقطوعات الثلاث التي رثى بها خُبَيْبًا على إثر صلب الوثنيّين إيّاه (المصدر السابق ص ص 291-290) وذكره المؤثّر لاستشهاد قوّاد الجيش المسلمين الذين سقطوا في مؤتة (نفسه ص ص 179-181).

2- غير أنّنا نلاحظ في بعض المراثي التي قيلت في ذوي القربى (الأبناء أو الإخوة) تعميقًا نسبيًا للغنائيّة: راجع ص في ما يلي.

3- راجع النقائض المذكورة في سيرة ابن هشام 8/II و129 و179 و195.

1-يَـــــا دَوْسُ إنّ أبا أُزَيْهِرَ أَصْبحتْ أصدَاؤُهُ رَهْنَ المُضَيَّح فاقْدَحـِي
2-حربًا يشيبُ لها الوليدُ وإنّمـــــا يأتي الدنيّة كُلُّ عبْــدٍ نَخْنَــحِ
3-فابكي أخـاكِ بكلِّ أسْمرَ ذابلٍ وبكلِّ أَبْيَضَ كالعقيقةِ مُصْفَـحِ
.....
5-إنْ تقتُلوا مائةً بهِ فَدَنِيّــــــــةٌ بأبي أُزَيْهِرَ من رِجــــالِ الأبْطَحِ[1]

[181] وهذا يبيّن إلى أيّ حدّ كان هؤلاء الشعراء بُعداء عن أن يعبّروا في أشعارهم عن التصوّرات القرآنيّة التي تمّ تحليلها أعلاه.

ولاشكّ أنّ هذا ناجم إلى حدّ بعيد، عن كون السنّة قد ألقت بكلّ ثقلها على هذا الشعر، فلم يكن بوسع هؤلاء الشعراء الذين تكوّنوا في «مدرسة الصّحراء»، على ما سبق أن أشرنا إليه، أن يتخلّوا بسهولة عن طريقتهم في الإحساس وفي التفكير كي يأتوا بالجديد.

ولكنّ عاملاً آخر يبدو لنا أنّه كان محدِّدًا في هذا المجال، هو الدور الذي أَوْكَلَهُ الرسول للشّعراء الذين وضعوا موهبتهم في خدمة الدين الجديد.

وليس قصدنا أن نعالج هنا مسألة «موقف الإسلام المبكّر من الشعر والشعراء» وهو موضوع كلاسيكي اعتنتْ به جميع البحوث التي خُصّصت لهذه الفترة من تاريخ الأدب العربيّ[2]، وإنّما مجرّد تدقيق طبيعة المهمّة التي أنيطت بشعراء الإسلام النّاشئ والنتائج التي انجرّت عنها في ما يتعلّق بمصير الشعر العربيّ في ذلك العصر.

1- الديوان ص 74.
2- انظر عرض المسألة ومراجعها في: بلاشير: تاريخ الأدب... (الأصل الفرنسي) II/353-356.

لقد كانت سياسة محمّد (ص) في هذا المجال تستجيب، في ما يبدو لنا، لضرورتين أساسيّتين:

- أن ينشىء تمييزا واضحًا بين القرآن، باعتباره كلامًا إلاهيًا، والتعبير الشعريّ، باعتباره كلامًا فاقدًا لكلّ قداسة، من ناحية[1].

- وأن يضع هذا السلاح الذي لا مثيل له، والذي كان يمثّله الشعر عصرئذ، في خدمة الأمّة النّاشئة، من ناحية أخرى.

ولمّا كان نشر مبادئ الإسلام الأساسيّة موكلاً إلى القرآن، فقد كان دور الشعراء أن يمجّدوا الرسول وصحابته وأن يتغنّوا بانتصاراتهم ويردّوا على أعدائهم.

ولمّا كان يُنظر إلى الشعر على أنّه من وسائل الصّراع، فقد كان عليه، كي يكون ناجعًا، أن يخاطب الجمهور باللّغة التي كان حسّاسًا لها أكثر من غيرها. ولهذا خضع تطوّره الغرضي لكوابح قويّة.

وكان ينبغي انتظار ظرفيّات سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة أكثر ملاءمة حتّى يتسنّى لهذا التطوّر أن يحدث وحتّى تصبح التعاليم القرآنيّة مصدرًا للاستلهام الشعريّ.

1- راجع القرآن الكريم: الشعراء، 224-227 والصّافّات، 35-37.

الفصل السادس

النداءات الجديدة وثقل الماضي

محاولة لتحديد مسار تطوّر موضوع الموت لدى شعراء القرنين I هـ/VII م وII هـ/VIII م

[185] لئن غيّر الإسلام تصوّرات العرب في شأن الحياة والموت بشكل جذريّ، فإنّه لم يمكّن الشعراءَ المعاصرين لمحمّد (صلعم)، على ما رأينا- لا تكوينُهم ولا الظرفيّات السياسيّة التي اكتنفتهم- من أن يعبّروا بعمق عن هذه الأفكار الجديدة في أشعارهم الدائرة على موضوع الموت.

فهل سيقدر شعراء القرن الأوّل للهجرة (السابع للميلاد) على الاضطلاع بهذا التجديد للموضوع الذي كانت معتقداتهم تدعوهم إليه؟ أم أنّه ينبغي انتظار القرن الموالي حتّى يتسنّى لمثل هذا التجديد أن يتحقّق؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال التي ستُحَدِّدُ، بما لا حاجة معه إلى تدقيق، مخطّطَ هذه الدراسة ستسمح، فضلاً عن هذا، بإماطة اللّثام عن بعض المظاهر المميّزة لمسار تطوّر الشعر العربي بوجه عامّ ومسار تطوّر الموضوع المدروس بوجه خاصّ، وكذلك عن العوامل التي كانت محدّدة أكثر من غيرها في هذا المجال.

ينبغي أن نشير أوّلاً إلى أنّ بقاء عدد كبير من العناصر المعنويّة المستقاة من سنّة البداوة الوثنيّة في آثار شعراء القرن I هـ/ VIIم – وهي عناصر معنويّة مهيمنة غالبًا في السياقات الشعريّة التي تظهر ضمنها – قد أدّى بعديد مؤرّخي الأدب العربيّ إلى إهمال العناصر الجديدة التي يمكننا أن نعثر عليها في هذه الآثار وإلى اعتبار شعراء

هذا القرن بمثابة التابعين لأسلافهم الأمجاد والمقلّدين الذين نعجب لمواهبهم غير أنّنا ننفي عنهم كلّ طرافة[1].

[186] ففي نظر مؤرّخي الأدب هؤلاء، يبتدئ التجديد الغرضيّ مع القرن IIهـ/VIIIم، - متى استثنينا الغزل الذي هو حالة خاصّة-.

هذه الأطروحة التي مكّنتها اختيارات أصحاب المجاميع الشعريّة من أن تُعتمد وتستمرّ، قد أصبحت – بفضل معرفة أفضل لآثار ذلك العصر الشعريّة – تُوضَعُ موضع الشكّ[2]. ذلك أنّ إسهام شعراء القرن Iهـ/VIIم في التجديد الغرضيّ للشّعر العربيّ قد كان – على ما سيتّضح لنا في حدود الموضوع الذي يشغلنا – في مثل أهمّيّة مثيله لدى الشعراء اللاّحقين.

لا شكّ في أنّ المكانة التي أولاها شعراء القرن IIهـ/VIII م للعناصر الغرضيّة الجديدة أهمّ من تلك التي كان سابقوهم يخصّونها بها، وفي أنّ البعض من أشعارهم، شأن الرثاء الشخصي (رثاء الأقارب)[3] وشأن الزهديّة[4]، تبدو لأوّل وهلة بمثابة الأشعار الطريفة. غير أنّ البعض من العناصر الأساسيّة لهذه الأشعار التي

1- هذا الحكم الذي هو ضمني في العديد من كتب تاريخ الأدب ذكره ج. م. عبد الجليل بوضوح في قوله: «لقد شهد الشعر العربي في القرن الأوّل الهجري فترة غير متميّزة بالطرافة بقدر ما هي متميّزة بقيمة الشعراء الذين تردّدوا على بلاط دمشق وعلى مراكز إقامة كبار القادة والولاة المشاهير». (تاريخ الأدب العربيّ، ص 49). وانظر كذلك ك. بروكلمان: «تاريخ الأدب العربيّ» (الترجمة العربيّة) I/187.

2- يذكر بلاشير في «تاريخ الأدب العربيّ» (الأصل الفرنسي) III/458 أنّ هذه الفترة «لئن كانت بلا شكّ استمرارًا لسابقتها فهي ليست تواصلاً متراخيًا لها، ذلك أنّها قد كانت في جميع المظاهر تطويرًا «للقيم «وتوسيعًا لأطر الفعل وإمكانات مفتوحة بلا حدود». وقد تمّ إبراز تجديد الشعر العربي في ق Iهـ/VIIم من قبل شوقي ضيف أيضًا «التطوّر والتجديد في الشعر الأموي. ط 3. القاهرة. 1965.

3- انظر ص 248 وما بعدها في ما يتلو.

4- انظر ص 306 وما بعدها في ما يتلو.

منحها شعراء هذا القرن صياغتها النّهائيّة قد كانت، في الواقع، موجودة على ما سنرى، في آثار شعراء القرن السابق.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الهدف من هذه الملاحظات ليس استنقاص إسهام شعراء القرن IIهـ/VIIIم ولا هو الغضّ من جهودهم في التجديد، وإنّما هو مجرّد تجاوز بعض الفروق التقليديّة التي يقيمها التاريخ الأدبيّ بغية تسليط الضّوء على الاستمراريّة التي يختصّ بها التطوّر الغرضيّ للشّعر العربيّ في العصر «الكلاسيكي» وتحديد مسارها.لقد أسهمت ثلاثة أجيال من الشعراء – إن قليلاً وإن كثيرًافي تطوير الشعر العربيّ خلال القرنين الأوّلين [187] للهجرة: وهي جيل الفرزدق[1] وجيل بشّار[2] وأخيرًا جيل أبي نواس[3].

1- الفرزدق (ولد حوالي 20هـ/640م وتوفّي حوالي 110هـ/728م) لقب لواحد من أشهر شعراء هذا الجيل، واسمه همّام بن غالب. ينتمي إلى بطن مجاشع من بني دارم (قبيلة تميم). عاش في البصرة خاصّة ويبدو أنّه كان في شبابه ذا ميول شيعيّة. وقد اضطهد، على كلّ حال، من قبل والي البصرة زياد. ولكنّه سرعان ما أصبح مدّاحًا لولاة بني أميّة، بل لخلفائهم. غير أنّ حياته الشخصيّة والشعريّة قد تأثّرتا تأثيرًا عميقًا بتقلّبات الحياة السياسيّة في زمانه، واحتلّت منهما صراعاته مع خصومه مكانًا فسيحًا. انظر ترجمة هذا الشاعر والمراجع المتّصلة به في بلاشير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) III/495-505.

2- أبو معاذ بشّار بن برد (ولد حوالي 95هـ/714م وتوفّي حوالي 167هـ/784م) هو أحد أولئك الموالي من ذوي الأصل غير العربي الذين سيضطلعون بدور من أكثر الأدوار حيويّة في الحياة الثقافيّة العربيّة، ولم تمنع هذا الشاعر لا أصوله المتواضعة ولا عماه الذي ولد به ولا قبحه من أن يحرز بالبصرة مسيرة باهرة «لشاعر مدّاح ومتغزّل» وقد تمكّن من أن يفرض نفسه بفضل مواهبه الشعريّة وبفعل الرهبة التي كانت لأهاجيه، غير أنّ صلفه وشعوبيّته وسيرته وأفكاره الدينيّة والسياسيّة المريبة قد جرّت عليه عداوة بعض الشخصيّات المؤثّرة في زمانه وأدّت به إلى التهلكة فألقي عليه القبض وأقيم عليه الحدّ ثمّ ألقي به في سبخة بالبطيحة وهو «في سنّ السبعين»، راجع دائرة المعارف الإسلاميّة (الفرنسيّة) EI2: فصل «بشار» وبلاشير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) I/112-114.

3- أبو نواس الحسن بن هانئ الحكَمي أشهر شعراء القرن الثاني للهجرة/الثامن الميلادي (ولد بالأهواز في ما بين 130هـ/747 م و145 هـ/762م وتوفّي ببغداد في ما بين 198هـ/913م و200هـ/815م). كان مولى هو الآخر وقضّى شبابه بالبصرة ثمّ بالكوفة وتتلمذ على والبة بن الحُباب ثم على خلف الأحمر. وانتقل بعد ذلك إلى بغداد فأصبح

وبالرغم من الفوارق التي يمكنها، في ما عدا هذا، أن تفرّق بينهم، فإنّ آثارهم تبدو، إذا نحن نظرنا إليها من زاوية تطوّر الموضوع الذي يشغلنا، بمثابة المراحل المتتابعة لتجديد تدريجيّ للمقاطع الشعريّة المخصّصة لموضوع الموت سواء في محتواها أو في نبرتها. هذه النزعة المجدّدة التي كانت قد اتّضحت في آثار الجيل الأوّل من هذه الأجيال وازدادت بروزًا في آثار الجيل الثّاني تأكّدت وفرضت نفسها مع الجيل الثالث.

ولهذا فإنّنا سوف نعمد في فصولنا المقبلة، بدل المقابلة بين هذه الآثار، إلى تقريب بعضها من بعض حتّى نبرز التواصل الذي يميّز الموضوع المدروس.

غير أنّه قد يكون من المفيد في تقديرنا - قبل أن نتولّى تفحّص مختلف المقاطع الشعريّة المتعلّقة بموضوع الموت - أن نحدّد أوّلاً مصادر إلهام هؤلاء الشعراء [188] ونحلّل الإجراءات التي مكّنتهم من أن يوفّقوا بين العناصر المتنافرة لإرثهم الثقافي ونتساءل عن العوامل السياسيّة - الدينيّة والسياسيّة- الثقافيّة التي ساهمت في توجيه جهودهم في التجديد وجهات بعينها.

ينبغي أن نلاحظ أوّلاً أنّ الرسالة القرآنيّة قد شكّلت - لدى شعراء النّصف الثاني من القرن Iهـ VIIم، بله لدى شعراء القرن التالي، وقد وُلدوا جميعًا بعد الحدَث الإسلاميّ - أحد العناصر الأساسيّة لموروثهم الثقافي. بل إنّ النصّ القرآنيّ قد كان، بحكم طابعه المقدَّس، العنصر الأساسيّ لهذا الموروث.

أحد الشعراء الرسميّين ببلاط الرشيد ثمّ ببلاط الأمين، وهو يُعتبر «من قبل النقّاد بمثابة الممثّل لمدرسة المحدثين الشعريّة الجّديدة». راجع ترجمته هذا الشاعر وقائمة المراجع الصالحة لدراسته في فصل wagner عنه بدائرة المعارف الإسلاميّة I.EI2/147-149.

ولهذا فمن المتوقّع أن تصطبغ آثارهم الشعريّة به في العمق.

غير أنّ هذا العنصر لم يكن العنصر الوحيد، فقد كان الشعر الجاهليّ، وجميع ما كان يحفل به من متصوّرات، يشكّل عنصرًا ليس أقلّ أهمّيّة ضمن الموروث الثقافيّ الذي ورثه هؤلاء الشعراء.

هذه الآثار التي تمّ جمعها وتداولها بإجلال من قِبل الأجيال المتعاقبة لم تكن تمثّل في نظرهم مناويل يُقتدى بها من حيث الشكل فحسب، بل كانت تمثّل فضلاً عن ذلك مصدر إلهام لا ينضب[1].

لقد كان حفظ أشعار السابقين، على ما أسلفنا[2]- وسوف يظلّ لزمن طويل بالنّسبة إلى كلّ شاعر مبتدئ – الأداة الوحيدة للتّعوّد على فنّه والنّجاح فيه[3]، وكانت مضاهاة هذه الآثار الخالدة بعد ذلك المثلَ الأعلى الذي يُطمح إليه[4].

[189] من ثَمَّ نفهم كيف يكون الشعراء ميّالين إلى البحث عن استلهام هذه الآثار، وكيف تعود المواقف التي عبّر عنها سابقوهم إلى

1- شهد جمع الآثار الشعريّة الجاهليّة وإعادة روايتها وتفحّصها اللّغوي في القرن الثاني للهجرة/الثامن للميلاد تطوّرًا لا سابق له ومثّل ذلك أحد النشاطات الأساسيّة لمراكز العراق الثقافيّة ولاسيّما البصرة والكوفة (راجع بلاشير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) 93/I وشارل بلاّ Ch. Pellat: «البيئة البصريّة وتكوين الجاحظ» (الأصل الفرنسي) ص 135). هذهِ العناية بالشعر الجاهلي، التي نتجت بالأخصّ عن تطوّر الدراسات القرآنيّة، قد أسهمت – من باب المفارقة – في استمرار موضوعات مناقضة تمامًا لمبادئ الإسلام

2- راجع ص 53 أعلاه.

3- لقد رغب حتّى الشعراء ذَوُو الأصول غير العربيّة من أمثال بشّار أو أبي نواس في أن يتطبّعوا بالتقاليد البدويّة كما تدلّ عليه إقاماتهم بين البدو.

4- لهذا اعتنى النقد الأدبيّ العربيّ بتحديد قواعدها: راجع A.Trabulsi: «La critique poétiques des Arabes jusqu'au Ve siècle de l'Hégire (XIe siècle de J.C) Damas 1956.

الظهور في أشعارهم، وكيف تظلّ لا الأبنية الشعرية فحسب، بل بعض العناصر الغرضيّة أيضًا، مستمرّة.

هكذا كان القرآن، من جهة، والشعر الجاهلي، من جهة أخرى، المصدريْن الأساسيّيْن لدى شعراء النصف الثاني من القرن I هـ/VIIم وشعراء القرن VIII/IIم.

وإنّ المقاطع الشعريّة التي خصّصوها لموضوع الموت تشي بوضوح بهذه الثنائيّة في الاستيحاء. ولهذا فمن المهمّ أن نعرف كيف تمكّنوا من التوفيق بين عناصر غرَضيّة تختلف في مصادرها إلى هذا الحدّ.

ذلك أنّهم قد كانوا يستقون هذه العناصر، بحسب حاجة مقاصدهم في القول، سواء من هذا المعين أو من ذاك مهتمّين في ذلك بـ«وحدة الوقع» في القصيدة أكثر من اهتمامهم بـ«وحدتها الفكريّة» فلم يتردّدوا في الجمع بين موضوعات وتعابير وصور مأخوذة من تصوّريْن متباينين غالبًا للحياة والموت.

لقد استمرّوا في الكلام على «الدهر»[1] فيما هم يتكلّمون على «قضاء اللّه»[2]، وكان يلذّ لهم أن يذكروا الردى وهو يرمي بسهامه

1- حماسة البحتري، القطعة 401 ص 89 و407 ص 91 و487 ص 105 وشعر الخوارج، القطعة 137 ب 2 ص 72 وديوان الفرزدق، ص 147 ب1 وديوان الأخطل ص 143 ب 3 وأبان اللاّحقي، في أوراق الصّولي ص ص -42 46ب 13-15 وأشجع السلمي في المصدر نفسه ص 139 ب 3 وديوان بشّار II/297 ب 3 وب6 وخلف الأحمر في طبقات ابن المعتزّ، القصيدة 147 ب 9-14 وديوان أبي نواس ص 139 ب 3 وص 578، القطعة 2 ب3.

2- الأغاني II/420 ب 4 (قصيدة منسوبة إلى الحكم بن عبدل) وXIII/355 ب 2 (قصيدة منسوبة إلى الشمردل بن شريك) وديوان الفرزدق ص 83 وديوان أبي الأسود ص 49، القطعة 2 ب5 وديوان بشّار بن برد II/79 ب 4-5 وIV/23 القطعة 1 وديوان مسلم بن الوليد، القصيدة 33 ب 8 و18 ص 228-229.

خبْط عشواء[1] فيما هم يؤكّدون أنّ الموت قضاء إلاهيّ مقدّر منذ الأزل[2]، ويتضرّعون [190] إلى الله أن يرحم أرواح موتاهم[3] دون أن يكفّوا عن تمنّي أن تسقي قبورَهم الأمطارُ الغزيرة[4]. وهم يدعون إلى الصّبر ويذكّرون بالوعد الذي وعد به الله عباده الذين يعرفون كيف يتحمّلون المحن التي يتعرّضون لها دون أن يثوروا[5]، ولكنّهم يرسمون، من ناحية أخرى، لوحات مفصّلة عن المناحات وعن شتّى مظاهر الحزن[6]. وهم يذكرون حُسن المقام الذي سيكون المآلَ الأخير للموتى[7] ولكنّهم لا ينفكّون يذكرون «أصداء» الموتى

1- حماسة البحتري، القطعة 619 ص 124 (منسوبة إلى يحيى بن زياد) والقطعة 794 ص 152 (منسوبة إلى إسماعيل بن يسار) والأشباه والنظائر ص 227 ب5 (منسوب إلى كثيّر..).

2- ديوان الفرزدق ص 361 ب 2 والأخير وديوان ذي الرمّة، القصيدة 22 ص 79 وأبو محجن الثقفي في Primeurs ص 66 ب1 والأحوص بن محمّد الأنصاري في حماسة البحتري، القطعة 407 ب 6 ص 91.

3-Opuscula ص 104 ب 11 وص 116 ب 8 وشعر الخوارج، القطعة 170 ب 2 ص 92 وديوان جرير ص 124 ب 2 وص 215 ب 13 وديوان الفرزدق ص 225 ب 7 وص 706 ب 6 وديوان ذي الرمّة، القصيدة 17 ب 3 ص 132 وديوان مسلم بن الوليد، القصيدة 33 ب 18 ص 229 وأبان اللاّحقي في أوراق الصّولي ص 46 وأشجع السلمي في المصدر نفسه ص 135 ب 1.

4- ديوان كثير ص 110 ب2 وص 128، القطعة 125 وص 162 ب 5 و6 وص 187 ب 5-4 والأغاني XIII/ 354-355 و360 ومروان بن أبي حفصة في طبقات ابن المعتزّ ص 430 ب 16 ومطيع بن إياس في شعراء النصرانيّة، القطعة 26 ب 5-6 وديوان مسلم بن الوليد، القصيدة 90 ب 5 ص 307.

5- Opuscula ص 118 ب 19 (منسوب إلى عبد الله بن همّام السلولي) وديوان بشّار بن برد I/254 ب 1-4 وII/297 ب 4-5 و298 ب 1 ومروان بن أبي حفصة في طبقات ابن المعتزّ ص 431 ب1.

6- ديوان جرير ص 345 ب6 وديوان الأخطل ص 176 ب 7-8 وأبو عطاء السندي في Opuscula ص 102 ب 12-13 وأيمن بن خريم في المصدر نفسه ص 111 وديوان أبي نواس ص 578.

7- ديوان جرير ص 159 ب8 وديوان الفرزدق، ص 91 ب 6 وص 264 ب 4-7 وص 265 ب4 وشعر الخوارج ص 133 ب 5-6 وديوان مسلم بن الوليد، القصيدة 144 ب 3 ص 326.

و«هامهم»[1] ولا يفتأون يحرّضون الأقرباء على الأخذ بثأر ذويهم[2]. ولم يمنعهم تعلّقهم بالإسلام، أخيرًا، من أن يُبدوا غبطة، وثنيّة حقًّا، إزاء مشهد جثث أعدائهم وهي متناثرة في ساحات الوغى، حتّى إذا كانوا مسلمين[3].

[191] هذه أمثلة من بين أمثلة أخرى من الموضوعات المتناقضة التي تستوقفنا ونحن نطالع المقاطع الشعريّة المتّعلّقة بالموت لدى شعراء الفترة المعنيّة بالبحث، وهذا التجاور بين عناصر ذات استيحاء غير متجانس هو أوّل ما يطالعك من خصائص هذه المقاطع.

ومن شأن هذه الملاحظة الأولى أن تحثّنا على أن نمعن النظر عن كثب في الاستخدام الخاصّ بجميع هذه العناصر الغرضيّة بغية تحديد الوظيفة التي تعود إلى كلّ مجموعة منها ضمن مختلف المقاطع الشعريّة التي تظهر فيها.

1- الشمردل بن شريك في الأغاني 355/XIII ب 5 وديوان الفرزدق ص 48 ب 6 وص 179 ب 2 وص 461 ب 5 وص 501 ب 7 وص 523 ب 9 وديوان كثير 109/II ب 4 وص 110 ب 1 ومروان بن أبي حفصة في طبقات بن المعتزّ ص 45 ب 17 والخريمي في الشعر والشعراء 834/II ب6.

2- حماسة أبي تمّام 239/I - 241 وحماسة البحتري، القطعة 33 ب 2 ص 14 والقطعة 1302 ب 8 ص 239 وديوان ذي الرمّة، القصيدة 65 ص 491 وديوان جرير ص 14 ب 3 وديوان الفرزدق ص 48 ب 4 - 7 وص 179 ب 1 - 4 وص 498 وص ص 575 - 577 وديوان الأخطل ص 166 ب 3 وص 221 ب 45 وص 226 وص 272 ب8... والخريمي في طبقات ابن المعتزّ ص 294 ب 8 - 9.

3- ديوان النابغة الذّبياني، القصيدة 7 الأبيات 23-25 ص 93 وديوان الأخطل ص 35 ب 7 – 9 وص 106 ب 1-3 وص ص 220-221 وديوان الفرزدق ص 136-137 وص 238 وص 316 وديوان جرير ص 112 ب 1-3 وص 456-457. وشعر الخوارج، القطعة 135، ب 1 و2 ص 70-71 والقطعة 195 ص 106 والقطعة 196 ص 107 وديوان بشّار بن برد 317/I - 323 وديوان مسلم بن الوليد القصيدة 20 الأبيات 61 - 64 ص 165.

وينبغي لنا أن ندقّق أوّلاً أنّ استعارة لفظ أو صورة من معجم اللّغة أو الأسطورة الوثنيّة أو التطرّق إلى معنًى ممّا تختصّ به مواقف البداوة والوثنيّة العربيّتان لا يعني دائمًا أنّ الشاعر الذي يستخدمه ينخرط في المعتقدات التي يحيل عليها.

ذلك أنّ عبارات من مثل «سقَى صداكَ» و«جاورَهامًا» وأَرْدَاهُ الدهرُ»، وصيغ استرضاء وتقرّب مثل «لا تَبْعَدْ» قد فقدت مضمونها الدلالي الدقيق وأصبحت، على ما يبدو لنا، قوالب جامدة من اللّغة الشعريّة على غرار صور كان هذا شأنها منذ القرن السادس الميلاديّ كصورة «البليّة» (النّاقة التي تموت على قبر صاحبها)[1]، وهي صورة استمرّ استخدامها من قبل شعراء القرون الهجريّة الأولى.

لقد كانت هذه التعابير تنتمي، بمعنى مّا، إلى اللّغة الشعريّة[2] ويبدو أنّ ما كانت قد خسرته من دلالاتها المفهوميّة عوّضته طاقة متزايدة على الإيحاء. ولمّا كانت تعابير وصورًا معًا فإنّها ما فتئت تضفي على صياغة الموضوع (موضوع الموت) مزيدًا من الحسّيّة وتدعم ذلك النفوذ السحري للكلمة الذي يميّز الشعر العربيّ.

لقد كان اختيار هذه العناصر الغرَضيّة يستجيب حينئذ لشواغل من النوع الجماليّ أساسًا: [192] فعندما يقول جرير[3] في رثاء زوجته:

1-راجع ص 223 أعلاه، وانظر مثالاً من استخدام هذه الصّورة في ديوان ذي الرمّة، القصيدة 68 ب 75 ص 541.

2- يؤكّد هذا استخدام صورة «الصّدى» في قصائد غزليّة: راجع: الفرزدق: الديوان ص 429 وابن الدمينة: ملحق الديوان رقم 30 ب 2 ص 195.

3- جرير بن عطيّة بن الخطفى من بني كليب وهم بطن من بني يربوع (قبيلة تميم)، ولد نحو 33هـ/653م وتوفّي نحو 110هـ/ 728م. كان أوّلاً شاعر قبيلة وظلّ طوال حياته على صلة بمسقط رأسه بصحراء اليمامة، ولكنّه ما فتئ أن أصبح «شاعر بلاط «كان طوال حياته الناطق باسم «القيسيّة» وحامل لوائها ضدّ «اليمنيّة» وتجلّت لباقته في تطويع رأيه بحسب مصلحة وصوليّة حذرة وبحسب مقتضيات موقعه بوصفه «شاعر بلاط»: بلاشير

فَسقَـــى صَدى جدَثٍ ببُرْقَةِ ضَاحِكٍ هَزِمٌ أَجَشُّ وديمَــــــــــةٌ مِـدْرَارُ[1]

لا نستطيع أن نعتبر استعمال لفظ «الصدى» في هذه القصيدة بمثابة شاهد على بقاء المعتقدات الوثنيّة، إذ أنّ الشاعر يضيف قائلاً:

صَلّى الملائكةُ الذين تُخُيِّــــــروا والصّالحون عليْكِ والأَبْــــــرارُ
وعليكِ مـــن صلواتِ ربِّكِ كُلّما نَصِبَ الحجيجُ مُلبِّدينَ وَغـــارُوا[2]

ويستخدم مروان بن أبي حفصة[3] وهو يشكر جعفر البرمكي[4] على مجازاته إيّاه على المرثية التي قالها في معن بن زائدة[5] العبارة نفسها («الصّدَى»):

فكَـــافَى عنْ صَدَى مَعْنٍ جَـــوادٌ بأجودِ راحـــــــــةٍ بَذلتْ نَوَالاَ[6]

«تاريخ الأدب العربي..» (الأصل الفرنسـي) 454/II، وهو يخصّص لهذا الشاعر ولأهميّة أثره الفنّي ملحوظة مفصّلة، ص 484 - 485.

1- الديوان ص 200ب 8.

2- المصدر السابق ص 200 البيتان 15-16.

3- مـروان بـن سـليمان بـن يحيى بن أبـي حفصة (ولـد فـي 103هـ/721م وتوفّي في 182هـ/798م) من أصل غير عربي. كان من موالي المروانيّين وهو شـهير بقدامة شـعره وباختياراته السياسـيّة المناهضة للشّـيعة التي يبدو أنّها كانت السـبب في اغتياله. راجع بالخصوص الأغانـي 36/IX - 48 وطبقات ابن المعتزّ ص 42 - 54 وانظر الترجمة وقائمة المراجـع المختصرة المتّصلة به فـي ك. بروكلمان «تاريـخ الأدب العربي» (الترجمة العربيّة) 21/II - 22 وجرجي زيدان: «تاريخ آداب اللّغة العربيّة»85/II - 87.

4- وزير شهير للرّشيد: انظر – عن هذا الوزير وأسرته – «D. Sourdel: «Le Vizirat ʿAbbaside 127/I ودائرة المعارف الإسلاميّة EI2: فصل «البرامكة 1064/I - 1067.

5- أبو الوليد معن بن زائدة الشيباني قائد جيش ووال مسلم شهير. كان في زمن بني أميّة في خدمة يزيد بن هبيرة ثمّ أصبح، على عهد الخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور وتابعيه، والـي اليمن ثمّ والي سجسـتان.توفّي مغتـالاً من قبل بعض الخوارج سـنة 151 هـ/768م: راجع EI 1 (دائرة المعارف الإسلاميّة) 240/III.

6- ابن المعتزّ «طبقات الشعراء ص 451 ب 17.

[193] ولمّا رثى أبو نواس أستاذه والبة بن الحباب استخدم صيغة التقرّب والاسترضاء «لا تَبْعَدْ»[1].

ولسنا في حاجة إلى التنبيه على أنّ مثل هذه القوالب اللّفظيّة لم تعد تدلّ – عند هؤلاء الشعراء- على المعنى الذي كانت تدلّ عليه في الأشعار السابقة للإسلام.

ولكن ينبغي أن نلاحظ أنّ استخدام هذه العبارات يضفي أحيانًا على القول الشعري الذي يندرج ضمنه ضربًا من الغموض: قال العديل العجلي[2]:

فَأُوصيكُما يا ابنَيْ نزارٍ فَتابِعَا ... وصيّةَ مُصْفي النُّصْحِ والصّدق والوُدِّ
فَلاَ تَعْلَمَنَّ الحربَ في الهامِ هامَتي ... ولا تَرْمِيَا بالنّبْلِ ويْحَكُمَا بَعْدي
أَمَا تَرْهبانِ النّارَ في ابْنَيْ أبيكُمَا ... ولا ترجُوانِ اللّهَ في جنّةِ الخُلْدِ[3]

إنّ التمثيل الحسّي للموت، في البيت الثاني من هذه المقطوعة المنسوبة إلى أحد شعراء القرن الأوّل للهجرة، لا يتلاءم مع تصوّراته في ما يتعلّق بمصير الأرواح بعد الموت على ما يبرهن عليه البيت الثالث، ولكنّ استخدام هذا العنصر الغرَضيّ يمكّنه لا من تجسيم هذا المفهوم المتّصل بعبور من عالم إلى آخر والذي يمثّله الموت فحسب، وإنّما يمكّنه أيضًا من أن يُشعر متقبّلي شعره باتّصال

1- الديوان ص 578 ب6.

2- حماسة أبي تمّام I ص ص 254 - 255.

3- العُديْل بن الفرخ العجلي من بني عجل من بكر، يبدو أنّه عاش حياة شاعر مدّاح اتّجه بشعره أوّلاً إلى يزيد بن المهلّب ثمّ إلى الحجّاج. تمثّل أعماله الفنيّة الشعر ذا الاستيحاء البدويّ الذي كان لا يزال (في عصره) ذا حظوة، راجع: بلاشير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) 510/III.

الاهتمام الذي يوليه لمآل قبيلته. إنّ القيمة التعبيريّة لمثل هذه العناصر الغرَضيّة إنّما تكمن في الأصداء التي توقظها لدى الجمهور.

[194] فاللّجوء إلى مثل هذه التعابير والصور يخلق حينئذ شيئًا من اللّبس، وحتّى إذا لم يكن اللّبس المقصود – في هذا المستوى – متعمّدًا من قبل الشعراء دائمًا، فإنّه يبقى، على كلّ حال، دالاًّ، إذ هو يبيّن لنا إلى أيّ قاعدة إرث ثقافيّة يتّجه هذا الخطاب الشعريّ في آخر الأمر.

ويكتسي استخدام هذه العناصر الغرَضيّة دلالة مغايرة تمامًا عندما يكون مندرجًا ضمن مقاطع شعريّة نشهد فيها، إضافة إلى هذه الصّيغ الجامدة، عودة – بشكل فيه هيمنة أحيانًا- لتنويعات غرضيّة أساسيّة في التصوّر الوثنيّ للموت مثل الدعوة إلى الأخذ بالثأر أو تمجيد الموتى، وهو قول الفرزدق:

1-أجِيبُوا صدَى جَلْدٍ إذا ما دعَاكُمُ بِجُرْدٍ تُسامِي المُلجَمينَ فُحُولُـــــها
2-علَيْهَا حُماةٌ منْ نُمَيْرِ بْنِ عامـــر تَعادَى بها شبّانُــــها وكُــــهُولُها
3-أتقْتُلُكُمْ في غيْرِ جُـرمٍ عبيدُكُمْ وفيكمْ روابي عامــــر وفُضــولُها
6-وإنْ تَقْتُلــوا بالفأسِ يحْيَى قتيلُكُمْ وإلاّ فإنَّ الفأسَ عـــارٌ قَتِيلُــــــها[1]

وقوله الآخر:

فَمَنْ مُبْلِغٌ فِتْيانَ تغلبَ أنّنـــــــــي عَقَرْتُ علـى قبر الهُذَيْلِ ليُذْكَرا[2]

وينبغي أن نلاحظ أنّ المقاطع التي يعالج فيها شعراء هذا العصر هذه العناصر الغرضيّة لا تبدو كما كانت مجرّد تمارين شعريّة

1- الديوان ص ص 677 – 678.
2- المصدر السابق ص 357.

في مواضيع تقليديّة، وإنّما هي - على العكس من ذلك- مصوغة بحيويّة وممثّلة غالبًا للحظات أساسيّة ضمن التنامي العامّ للقصيدة، [195] من غير أن يمنع ذلك، في بعض الحالات ولاسيما ضمن الشعر السياسي- الديني[1] على ما سنرى، من إدخال عناصر ذات استيحاء قرآني تأتي - من باب المفارقة - لدعم التنويعات الغرَضيّة التقليديّة: وهو قول الأعرج المعنيّ[2]:

3-الموتُ أحلَى عندنا منَ العسَــلْ   نحــنُ بنــي ضبّةَ أصحابَ الجَمَــلْ
4-نحنُ بنو الموتِ إذا الموتُ نَزَلْ   نَنْعَى ابنَ عفّانَ بأطرافِ الأَسَــلْ[3]

وقول سُدَيْف[4]:

2-لا تُقِيلَنَّ عبْدَ شمْــسٍ عِثارًا   واقطَعنْ كُلَّ رَقْلَةٍ وغِــرَاسِ
4-فاذكُروا مَصْرَعَ الحسيْن وزيــدٍ   وقتيلاً بِجَانبِ المِهْــرَاسِ
5-والقتيل الذي بِحَرَّانَ أضْحَــى   رَهْــنَ رَمْسٍ وغُرْبَةٍ وتَنــاسي
7-أَنْزِلُوهَا بحيْثُ أنزلَهــا اللّــ   ـهُ بدارِ الإتْعَاسِ والإنْكَــاسِ[5]

1- انظر ص 263 في ما يتلو.

2- اسمه سويد بن عديّ. ولد في الجاهليّة ويبدو أنّه قد عاش طويلاً في الإسلام وشارك في الصّراعات السياسيّة التي تلت مقتل الخليفة الثالث عثمان على ما تشهد عليه هذه المقطوعة التي قد يكون زمن قولها معركة الجمل أي سنة 36هـ/656م. راجع عن هذا الشاعر: المرزباني «معجم الشعراء» ص 85.

3- حماسة أبي تمّام I/286 - 288.

4- اسمه إسماعيل بن ميمون، كان مولًى لبني هاشم وأحد أنصارهم المتحمّسين لهم. ويبدو أنّه قد قُتل غيلة في خلافة المنصور. راجع: الأغاني XVI/135 - 136 وطبقات ابن المعتزّ ص ص 37 - 42 وتهذيب ابن عساكر VI/66.

5- طبقات ابن المعتزّ ص 39. وإذا سلّمنا بما في مصادرنا فإنّ هذه القصيدة قد تكون نُظمت لتحريض الخليفة العبّاسي الأوّل علي قتل الأمويّين الذين انضمّوا إليه. وقد تمّ في البيتين 4و5 تعديد بعض الهاشميّين الذين قُتلوا من قبل بني أميّة وهم: الحسين بن علي قتيل كربلاء وزيد بن علي بن الحسين الذي هلك إبّان ثورته على هشام بن عبد الملك

[196] هكذا تبدو هذه الأقوال الشعريّة بمثابة تحديث للتّنويعات الغرَضيّة التقليديّة وتشهد من ثمّ على بقاء البعض من التصوّرات الموروثة عن ماضي العرب الوثنيّ.

ويخضع ظهور العناصر الدلاليّة ذات الاستيحاء القرآنيّ في النصوص الشعريّة المتعلّقة بالموت والمنسوبة إلى شعراء القرنين الأوّلين للهجرة، بدوره، لتمشٍّ مركّب، ثمّ إنّ الأهمّيّة التي ينبغي أن نُولِيهَا لهذا العنصر الغرَضيّ الجديد أو ذاك محكومة في الغالب بالدوافع التي وجّهت اختياره.

ذلك أنّه بالإمكان العثور على تعابير وصور مقتبسة من القرآن أو من الحديث النّبويّ في أكثر السياقات تنوّعًا وفي أقلّ ما يُتوقّع ظهورها فيه منها غالبًا.

ومن أمثلة ذلك أنّ جريرًا لم يجد غير صورة «عذاب القبر» كي يعبّر عن حال الغضب المقموع التي تسبّبها أهاجيه لخصمه الفرزدق[1]. وهو يقابل، في قصيدة هجاء أخرى، بين المصير البائس الذي ينتظر غريمه والسعادة الأبديّة التي سيثاب بها هو وذووه، في قوله:

يُعْطَى كِتابَ حِسَابِهِ بِشِمَالِهِ وكِتابُنَا بِأَكُفِّنَا الأَيْمَانِ[2]

وحمزة بن عبد المطّلب الذي سقط في أُحُد وإبراهيم بن محمّد بن علي أوّل دعاة العبّاسيّين الذي قتله آخر الخلفاء الأمويّين مروان بن محمّد.

1- جرير: الديوان ص 279.

2- المصدر السابق ص 576.

ويخلق إدماج مثل هذه العناصر هنا أيضًا شيئًا من اللّبس. فقد كان الشعراء، فيما هم يضمّنون هذه العناصر ذات الاستيحاء القرآنيّ في أقوالهم ذات الوقع التقليديّ أساسًا، يستنفرون الشعور الدينيّ لدى جمهورهم كي يضمنوا لأنفسهم انخراطه.

إنّ العناصر الغرَضيّة الجديدة لا تستحقّ حينئذ أن تُعتبر بمثابة المؤشِّرات الصّالحة للدلالة على تطوّر مّا للموضوع الشعريّ المدروس إلاّ متى تمّ اختيارها ضمن المواضيع الأساسيّة للتصوّر القرآنيّ للحياة والموت، ومتى استطاعت – بعددها وتواترها- أن تُضفي على الأقوال الشعريّة، على ما سنرى[1]، وقعًا جديدًا.

[197] بيد أنّ الشعراء، كي يعمدوا إلى مثل هذا التجديد، يجب أن تدعوهم شواغل جديدة لبيئتهم الاجتماعيّة – الثقافيّة إليه.

في ختام هذه الملاحظات التمهيديّة يبدو أنّه بالإمكان صياغة مبدأيْن منهجيّيْن:

أوّلهما أنّه ينبغي لنا – لتقدير طرافة الأعمال الشعريّة لهذا العصر- أن نهتمّ بطرافة العناصر الغرَضيّة أقلَّ من اهتمامنا بطرافة الوقع العامّ للقول الشعريّ.

وثانيهما هو أنّ التجديد الغرَضيّ، وكذلك تحديث بعض المواضيع التقليديّة، إنّما يتحدّدان أساسًا بشواغل البيئة الاجتماعيّة – الثقافيّة.

يبدو لنا، حينئذ، أنّه من الضّروري أن نستحضر هنا الوضع الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ الذي كان سائدًا في العالم العربيّ

1- انظر، في ما يلي، الفصلين VIII وIX.

– الإسلاميّ في هذا العصر وانعكاساته على تطوّر الأفكار ومن ثَمَّ على التطوّر الغرَضيّ للشّعر العربيّ.

لقد سبق أن رأينا[1] أنّ الإسلام أعاد النظر في بُنى العرب الاجتماعيّة بواسطة التعريفات التي وضعها للحياة والموت، وخصوصًا للمسؤوليّة، وأنّه، بهدمه الأسس الأسطوريّة لرابطة الدم، حرّر الفرد من ربق العشيرة القاهر ومكّنه من أن يعي وجوده ومسؤوليّته ودعاه إلى أن يتصوّر عمله على أساس مطابقته للرّسالة الإلاهيّة.

ثمّ إنّ انتشار الإسلام قد تسبّب، بتوسيعه «المجال العربيّ»، في تمازج عرقيّ وثقافيّ وفي تغيّر اجتماعيّ – اقتصاديّ عميق، وهي عوامل صالحة لمثل هذا التحوّل في الأفكار. يبدو إذن أنّ الحركيّة الاجتماعيّة – الثقافيّة الناجمة عن ظهور الإسلام قد وجدت، منذ العقود الأولى من التاريخ الهجريّ، الظروف الملائمة لتحقّقها.

وعمليًّا سيتحقّق هذا التحرّر على صعيد الحياة الشخصيّة التي سيتمّ تصوّرها شيئًا فشيئًا استنادًا إلى الاختيارات الخاصّة للفرد. [198] وسيتمّ التعبير عن هذا في الشعر بتعميق واضح للغنائيّة، وهي مسحة ستّتضح – على ما سنرى- سواء في التطوّر الغرَضيّ «للتّفجّع على الموتى» (الرثاء)[2] أو في المقاطع الحكميّة التي ستستبطنها فكرة الموت شيئًا فشيئًا[3].

غير أنّه بالرغم من التمازج العرقيّ الناجم عن انتشار الإسلام، ومن الهجرات التي تسبّب فيها، ومن التطوّر التدريجي للحياة الحضريّة،

1- راجع الفصل V أعلاه.

2- انظر الفصل VII في ما يلي.

3- انظر الفصل IX في ما يلي.

فإنّ أسطورة الترابط القبليّ لم تَزُلْ، بل لقد ظلّت، على العكس من ذلك، أحد أبرز العوامل المحدِّدة لسلوك العرب في الحياة العامّة وتحكّمت في غالب الأحيان في اختياراتهم السياسيّة.

لقد شكّل الانتماء القبليّ، إنْ بصورة عمليّة أوْ على الأقلّ في مستوى الوعي، المبدأ القاعديّ للتنظيم السياسيّ - الاجتماعيّ العربيّ، خلال القرون الأولى للهجرة، وذلك حتّى في المراكز العمرانيّة التي أنشئت في البلاد المفتوحة مثل البصرة[1]. فقد تجمّع المهاجرون العرب، في هذه المدن التي كانت في الأصل معسكرات ولكنّها تطوّرت بسرعة كي تصبح مراكز اقتصاديّة وسياسيّة وثقافيّة غاية في النشاط، بحسب انتماءاتهم القبليّة. وحتّى اندماج العناصر غير العربيّة – وهو اندماج لم يتحقّق من غير مشاكل – قد تمّ بحسب المبدإ القديم المتمثّل في «الولاء» أو التبنّي القبليّ الذي كان العرب يمارسونه في ما قبل الإسلام على نطاق واسع[2].

ومثل هذا النمط من التنظيم الاجتماعيّ لم يكن بإمكانه إلاّ أن يشجّع على تعلّق العرب بمواقف فكريّة ووجدانيّة قديمة. وكلّ محاولة لوضع صلاحيّة مثل هذه التصوّرات موضع السؤال كان يُنظر إليها على أنّها خطر ينبغي مقاومته وكانت تساهم، تبعًا لذلك، في دعم هذا التعلّق.

ولئن كان مثل هذا الموقف طبيعيًا لدى الجيل الأوّل من المسلمين، إذ كانوا من ذوي الأصول القبليّة في الغالب، فإنّه لمّما يُفاجئك لدى أهل النصف الثّاني من القرن اهـ/VIIم وأهل القرن اللاّحق.

1- راجع في شأن هذا المركز: Charles Pellat: «Le Milieu Basrien» ص ص 1 - 48 ودائرة المعارف الإسلاميّة (الأصل الفرنسي) EI2: فصل (Al-Basra) 1117/I - 1119.

2- راجع ص ص 35 - 36 أعلاه.

ولا يتسنّى لنا تفهّم هذا الأمر، على ما يبدو، إلاّ في ضوء بعض الظرفيّات السياسيّة والاجتماعيّة، [199] فمن الضّروري حينئذ أن نذكّر بأبرز الأحداث التي أسهمت في تحديد مصير المجتمع العربيّ – الإسلاميّ في هذا العصر إذ أنّه إنّما في ظلّ هذه الأحداث أمكن لبعض المواقف الجديدة الناجمة عن التأمّل في الرسالة القرآنيّة أن تجد الظروف الملائمة للانتشار، من جهة، وأمكن لبعض المواقف الموروثة عن ماضي العرب الوثنيّ أن تستمرّ من جهة ثانية.

وليعذرْنا القارئ في أنّنا لم نحترم، في هذه الصفحات، مقتضيات البحوث التاريخيّة، ذلك أنّه ما دام قصْدنا ليس تقديم مشهد مفصّل عن الصراعات السياسيّة والاجتماعيّة التي عصفت بالمجتمع العربيّ-الإسلاميّ خلال القرن Iهـ/VIIم وبداية القرن الموالي، فضلاً عن أن نحلّل مسار هذه الصراعات، فإنّنا سنركّز الاهتمام على الأحداث، أكثر من تركيزه على الأسباب، وعلى مواضيع الدعاية أكثر من النوايا الفعليّة.

سيقع اهتمامنا، بعبارة أخرى، في مستوى الأوضاع المعيشة، لا الأوضاع المحدِّدة، لأنّ الشعر إنّما هو، في جوهره ذاته، ردّ فعلٍ وجداني إزاء الأحداث باعتبارها أحداثًا، وليس تحليلاً عقليًا للأوضاع التاريخيّة.

إنّ النهاية المأسويّة التي آل إليها عثمان[1] وخلافة عليّ التي كانت موضوع نزاع[2] ومعركتيْ «الجمل»[3] و«صفّين»[4] والانشقاق «الخارجيّ»[5] واغتيال عليّ، وإقامة الخلافة الأمويّة بدمشق من قبل معاوية[6] والقضاء على الحسين وأنصاره **[200]** بكربلاء[7]، والقلاقل السياسيّة التي حدثت بالمراكز الحضريّة بالعراق، وخلافة الزبيريّين[8] الوقتيّة، وثورات الخوارج العديدة وما عقبها من قمع، وسقوط الأمويّين، وظهور العبّاسيّين[9]، والقضاء على بني أميّة، وآمال العلويّين الخائبة ومختلف الثورات الشيعيّة[10] إنّما هي أحداث لم تحدّد الخيارات السياسيّة لشعراء هذين القرنين فحسب، ولكنّها قد تجاوزت هذه الخيارات، إلى تحديد المواضيع الشعريّة التي اختاروا أن يعالجوها.

1- عثمان بن عفّان ثالث خلفاء الإسلام (23هـ/643م – 35هـ/655م). راجع عن هذا الخليفة وعن ظروف اغتياله دائرة المعارف الإسلاميّة، (الأصل الفرنسي) EI 1 1077/III - 1080.

2- عليّ بن أبي طالب ابن عمّ الرسول (ص) وصهره وخليفة الإسلام الرابع (35هـ/655م – 40هـ/660م): راجع EI2 392/I - 397.

3- مواجهة بين كتائب عليّ وأنصار عائشة وطلحة والزبير سنة 36هـ/656م: راجع :EI2 فصل «Al-Djamal» 425/II - 427.

4- معركة بين جيش عليّ وجيش معاوية سنة 37هـ/657م تحمل اسم المكان الذي دارت فيه وهو غير بعيد من الفرات: راجع EI1 422/IV.

5- انشقاق جدّ على إثر قبول عليّ «التحكيم» في معركة صفّين. راجع في شأن هذا الحزب السياسي – الديني: EI1، فصل «Kharidjites» 957/II - 961.

6- معاوية بن أبي سفيان مؤسّس الدولة الأمويّة. راجع في شأن هذا الخليفة: EI1 659/III، وفي شأن الأسرة الأمويّة المالكة فصل «Umayyades»: المرجع السابق 1052/IV.

7- راجع – عن الحسين بن عليّ بن أبي طالب وعن «استشهاده» (سنة 49هـ/669م (كذا) بكربلاء – دائرة المعارف الإسلاميّة (الأصل الفرنسي) =EI 1، فصل Al-Husayn B. Ali «B. Abi Talib» 628/III - 636.

8- انظر – عن عبد الله بن الزبير المعارض (لتخليف عليّ ومعاوية): EI2 56/I - 57.

9- راجع – عن هذه الأسرة المالكة – فصل «CCCAbbaaasides» في EI2 /I 15 - 24.

10- راجع :EI 1 فصل «Shiccca» 362/IV - 371.

ويبدو هذا واضحًا جدًّا، على ما سنرى، في المقاطع الشعريّة التي خصّصوها لموضوع الموت.

وقد حملت جميع هذه الحوادث، ولاسيما تلك التي عدّدناها في البداية والتي قسّمت الجماعة الإسلاميّة في فجر تاريخها، بعض الناس على أن يتساءلوا عن قيمة سعيهم وعن الوجهة التي ينبغي أن يعطوها لحياتهم كي يعطوا لموتهم معنى. وتساءلوا أيضًا عن قيمة حياة الآخرين كما تساءلوا إلى أيّ حدّ كان يُسمح لهم، باعتبارهم مسلمين، بأن يمنحوا لأنفسهم الحقّ في أن يقتلوا غيرهم من المسلمين باسم خياراتهم السياسيّة - الدينيّة الخاصّة.

ذلك أنّه بالرغم من أنّ الرهان في هذه الصراعات كان على السلطة وأنّ المشكلة الأساسيّة كانت تتمثّل في ضبط المعايير التي يجب الاحتكام إليها في اختيار الخليفة، فإنّ مشكل «الإمامة» لم يكن المشكل الوحيد الذي كان يشغل أهل ذلك العصر.

فقد كان عليهم - كي يبرّروا ثورتهم المسلّحة أو امتناعهم عنها حرجًا أو كي يحكموا على عمل عثمان أو عليّ أو معاوية - أن يصوغوا نظريّات حول مشكل لا يقلّ عن ذلك أهمّيّة هو تحديد مفهوم «المؤمن» الحقيقيّ، وأن يحاولوا بالأخصّ تحديد اللّحظة التي يكفّ فيها المسلم، سواء بأقواله أو بأفعاله، عن أن يكون مؤمنًا.

[201] وقد صاغوا، في هذه النقطة - على ما هو متوقَّع - تعريفات اختلفت باختلاف تقديراتهم للظّرفيّة السياسيّة.

ولا يهمّ كثيرًا أنّهم قد أجابوا عن هذا السؤال بتشدّد، كما كان ذلك شأن الخوارج، أو أن يبيّنوا أنّهم أكثر حذرًا، وقد كان ذلك شأن المرجئة[1]، أو أن يتبنّوا مواقف وسَطيّة.

إنّ ما يبدو لنا أنّ الاحتفاظ به جوهريّ هو أنّ هذه الصراعات التي أحدثت مواجهة بين رجال أجلاّء من ضمنهم العديد من صحابة الرسول، قد تسبّبت – مثلما بيّنه بعضهم تبيينًا جيّدًا[2]- في حمل المسلمين على أن يفكّروا في الوسائل التي كان يمكن للمؤمنين أن يكتسبوا بواسطتها ذلك الفضل الإلاهيّ الذي من شأنه أن يمكّنهم من أن يتأوّلوا أحكام اللّه بشكل صحيح.

ولئن كانت هذه القدرة في نظر الشيعة خاصّة من خواصّ الإمام عليّ، وهو عندهم معصوم لأنّه مُلهَم من الروح القدس، فإنّها، في نظر السنّة، فضل من اللّه بإمكان كلّ مسلم أن يستحقّه عن طريق ممارسة الفضائل الأخلاقيّة.

وليس قصْدنا أن نعالج هنا هذه المشكلة المحوريّة في الفكر الدينيّ الإسلاميّ، إنّما أن نبيّن، بفضل هذا التذكير الموجز، إلى أيّ حدّ اتّسع التفكير في المنزلة البشريّة، على إثر الصراعات السياسيّة – الدينيّة المشار إليها أعلاه، وتعمّق خلال القرنيْن الأوّليْن للهجرة.

ذلك أنّه بشكل مواز للنّقاش السياسي تأسّس خطاب لاهوتيّ، واحتلّ حدُّ الموت والحياة والمشاكل المتعلّقة بطبيعة العقاب المُعَدِ للمؤمنين الذين ارتكبوا الكبائر وبفاعليّة التوبة وكذلك بتأويل «علامات» الساعة، محلّ الصدارة.

1- دائرة المعارف الإسلاميّة (الأصل الفرنسي) = E1 I III/758-784.
2- L. Massignon: «Passion» ص 506.

وقد عرف الشعر العربيّ في هذا العصر، ولاسيّما الشعر الحكميّ على ما سنبيّن[1]، كيف يستفيد من هذا التأمّل في مسائل جوهريّة كهذه ما به يجدّد موضوعاته وأساليبه، دون أن ينقل لا حجم هذا التفكير ولا تنوّعه.

[202] ولكنّ ما يجب علينا، من جهة أخرى، أن نؤكّده هو أنّ هذه النقاشات لم تكن نقاشات مذهبيّة فحسب. فلئن ركن بعض الأفراد إلى هذا التفكير خارج أيّ شاغل سياسيّ، فإنّ أغلب المذاهب الفقهيّة قد نشأت، على العكس من ذلك، انطلاقًا من بعض المواقف السياسيّة.

لقد كان النقاش أوّلاً نقاشًا سياسيًا - دينيًا، وظلّ متّسمًا بهذه الخاصيّة الأصليّة. ومصداق ذلك أنّ زعماء الأحزاب السياسيّة - الدينيّة قلّما كانوا مفكّرين، بل كانوا قبل كلّ شيء رجال فعل فلم تكن آراؤهم المذهبيّة هي التي تحدّد سلوكهم، وإنّما اضطرّوا إلى صياغة بعض المبادئ لتبرير أفعالهم لا غير.

والدعاية التي روّجتها مختلف هذه الأحزاب والتي أسهم فيها الشعراء إسهامًا كبيرًا لم تسترفد الحجج الفقهيّة فحسب، وإنّما توجّهت في الغالب، بكثير من اللّباقة، إلى ما هو مترسّب في الذّاكرة الجمعيّة للجمهور.

ولمّا كان رجال السياسة وأوّلهم الخلفاء، ولاسيما الخلفاء الأمويّون، ولكن ولاتهم أيضًا والأرسطقراطيّة التي كانت تحيط بهم، يعلمون إلى أيّ حدّ كان العرب متشبّثين «بالقيم» التي كانت

1- انظر ص 291 وما بعدها في ما يتلو.

تشكّل، قبل الإسلام، مثلَهم الأخلاقيّ الأعلى[1]، فقد حرصوا على أن يَظهروا للشعب بملامح «السادة» العرب القدامى فتوخّوا طرائقهم وحثّوا بذلك الشعراء على أن يمدحوهم بالاستناد إلى هذا المثل الأعلى[2]، ممّا أسهم في توجيه تلك المدائح في اختياراتها الغرَضيّة نحو المعاني الشعريّة التقليديّة وقوّى لدى هؤلاء الشعراء الذين كانوا قد تغذّوا بأشعار القدامى[3] نزعة كانوا مهيَّئين لها بصورة طبيعيّة.

ولهذا فإنّ جهد التجديد لدى شعراء العصر لم يتجسّم في قصائدهم «الرسميّة» إلاّ نادرًا، وذلك حتّى عند أولئك الذين قد أظهروا – من بينهم- أنّهم مجدّدون في آثارهم ذات الاستيحاء الشخصيّ.

[203] وكلّما احتدّ التطوّر الاجتماعيّ – الثقافي للعالم العربيّ – الإسلاميّ أصبح فارقُ الوقع بين قصائد المناسبات المتعلّقة بأحداث عامّة وقصائد الشكوى المستوحاة من أحداث خاصّة أكثر وضوحًا، وهو ما سوف نجد الفرصة للوقوف عليه عند دراستنا للتّطوّر الغرَضيّ في «قصائد الرثاء»[4].

ثمّ إنّ هذا الاستنجاد بما ترسّب في الذّاكرة الجمعيّة للجمهور يظهر أيضًا في الأشعار ذات الطابع السياسي الصرف. ذلك أنّ الناطقين بأسماء مختلف الأحزاب السياسيّة يؤسّسون دعايتهم في

1- راجع في شأن هذه «القيم» ص 36 أعلاه.
2- راجع، في شـأن تعلّق الخلفاء الأمويين «بالعروبة»: ر. بلاشـير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) 458/III.
3- انظر ص 206 أعلاه.
4- انظر الفصل VII في ما يلي.

الغالب الأعمّ على مفاهيم ومتصوّرات مستقاة من موروث العرب الثقافي الوثنيّ.

وثمّة موضوع كثيرًا ما استُغلّ من قِبل هؤلاء الدعاة، هو موضوع الدعوة إلى الأخذ بالثأر. فسواء كان الشعراء من أنصار الأمويّين أو من أنصار العبّاسيّين أو من أنصار الزبيريّين أو من أنصار العلويّين، وسواء تعلّق الأمر بتكريس شرعيّة السلطة القائمة أو بتحريض المنهزمين على مواصلة المعركة ضدّها، فإنّ الشعراء ما فتئوا يلتجئون إلى هذا الموضوع.

ذلك أنّ الأمويّين قد قدّموا صراعهم ضدّ عليّ بن أبي طالب على أنّه ناجم عن واجب مشروع في الثأر لدم عثمان بن عفّان[1] وأنّ العبّاسيّين، أو على الأقلّ الشعراء الذين تكلّموا باسمهم، برّروا القضاء على بني أميّة بكون هؤلاء قد باؤوا بذنب إراقتهم لدماء الهاشميّين[2].

والحال أنّ مثل هذه الإثباتات تستلزم تصوّرًا للمسؤوليّة كان القرآن قد أنكره، وهو تصوّر المسؤوليّة الجماعيّة[3].

وحتّى المعارضون الشيعة لم يستنكفوا - وإن كان ذلك لأسباب أخرى وفي ظروف أخرى- من اللّجوء إلى مفهوم الثأر هذا، وذلك بتذكيرهم أنصارهم، بصورة دائبة، باستشهاد «أيمّتهم» وبدعوتهم إيّاهم إلى أن يثأروا لهم[4].

1- راجع مثلاً: ديوان الفرزدق ص 329 وديوان الأخطل ص ص 174-175.

2- راجع ص 215 أعلاه.

3- راجع ص 166 أعلاه.

4- انظر ص 265 وما بعدها في ما يلي.

[204] لاشكّ أنّ المقاطع الشعريّة التي ذكروا فيها هؤلاء «الشهداء» – شأنها شأن جميع شكاوى المغلوبين – تتضمّن، على ما سنرى في فصولنا المقبلة[1]، نبرات مؤثّرة يمتزج فيها الألم بالغضب وترتفع فيها التقوى بالعقيدة السياسيّة إلى مستوى عال.

ولكنّ «ردود الفعل العاطفيّة» تستند غالبًا، سواء عند هؤلاء أو عند أولئك، إلى تصوّرات غريبة عن روح القرآن.

ولاشكّ أنّه، سواء عند هؤلاء أو عند أولئك، يُلتمس العون الإلاهيّ، وعند هؤلاء أو أولئك تُذكر الآخرة وتتمّ الإشادة بعظم تقوى «الأنصار» وبإخلاصهم الذي يصل إلى التضحية القصوى، ولكنّ هذا لا يغيّر كثيرًا من الوقع العامّ للأشعار التي تظلّ فيها روح البداوة طاغية طغيانًا ظاهرًا.

وليس في جميع الشعر ذي الاستيحاء السياسيّ، ما يبدو لنا متأثّرًا بروح القرآن بعمق سوى بعض القصائد المنسوبة إلى الخوارج[2]. هذه المقاطع الشعريّة التي سندرسها بالتفصيل لاحقًا[3] تتميّز فعلاً بالإحالة المستمرّة على القرآن الكريم. ويُفسَّر هذا التوجّه بالخيارات العقديّة للمذهب الخارجيّ الذي يتطلّب التزامًا صارمًا بالشريعة ويجبر معتنقيه على التصدّي بحدّ السيف لكلّ إخلال بتطبيق أحكام اللّه. فمن الطبيعي إذن أن يشكّل القرآن مصدر الإلهام الأسّاسي لشعرائهم الذين أسهموا إيّما إسهام، على ما سنرى، في تجديد موضوع الموت.

1- الفصل VIII.

2- جُمعت القصائد الباقية من آثار الخوارج الفنّيّة في منتخب صغير الحجم من قبل إحسان عبّاس تحت عنوان «شعر الخوارج». ونشرت ببيروت سنة 1963.

3- انظر ص 278 وما بعدها في ما يلي.

وتتّضح روح البداوة الوثنيّة أخيرًا، ضمن آثار شعراء العصر، ولاسيما شعراء النصف الثاني من القرن I هـ /VIIم، في وفائهم لمبدإ التضامن القبليّ. ويُفسَّر هذا الأمر، في تقديرنا، أيضًا ببعض الأحداث السياسيّة. ذلك أنّ الأمويّين قد اعتمدوا في إرساء سلطانهم وفي التصدّي لشتّى أشكال المعارضة التي كانت تتهدّد مُلكهم، [205] على قبائل من أصل عربي، ولم يتردّدوا في استغلال الخلافات التي كانت تنشب بين هذه القبائل لغايات سياسيّة. وبذلك ساهموا في استتباب روح التضامن القبليّ القديمة التي وجدت في الظروف السياسيّة الجديدة فرصة سانحة كي تعبّر عن نفسها بشدّة.

وإنّ الإحالة المستمرّة على الانتماءات القبليّة في الشعر السياسي المنسوب إلى شعراء النصف الثاني من القرن Iهـ/VIIم والحظوة العظيمة التي لقيتها «النقائض»[1] في العصر نفسه، يبيّنان إلى أيّ حدّ ظلّت هذه الروح حيّة.

ولكن انطلاقًا من العقود الأولى من القرن اللاّحق، وخصوصًا خلال النصف الثاني من هذا القرن، انطمس هذا الشكل من الصراع نسبيًا كي يترك المكان لشكل من أشكال الصراع جديد هو الصّراع الاجتماعيّ- الثقافيّ بين العرب والعجم المعروف باسم «الشعوبيّة»[2].

1- النقيضة (والجمع نقائض) إطار يردّ فيه الشاعر على معانٍ شعريّة فيها قدح صدرت عن شاعر قبيلة معادية ويمجّد قومه ويهجو الشاعر الخصم وقبيلته: راجع، عن تطوّر إطار القول هذا: أحمد الشايب «تاريخ النقائض في الشعر العربيّ» (القاهرة 1946) ومحمود زهيري «نقائض جرير والفرزدق» (بغداد 1954).

2- انظر EI 1: فصل «Shuʿubbiya» 410/IV.

على أنّ المواجهة بين أنصار الشعوبيّة وخصومها، لمّا كانت تختفي وراءها في الغالب صراعات سياسيّة، ستكون لها تداعيات هامّة وأصداء لا يُستهان بها في الحياة الثقافيّة للعالم الإسلاميّ وخصوصًا في العراق خلال القرن IIهـ/VIIIم.

ذلك أنّ الأدباء من أصل غير عربيّ أو «الموالي» الذين كانوا في الغالب مزدوجي الثقافة قد حاولوا أن يدمجوا في الأدب العربيّ وفي الفكر الإسلاميّ عناصر مستعارة من موروث ماضيهم الثقافيّ. وهكذا شاهدنا ظهور تيّارات فكريّة حاملة لسمات هذا الموروث، وسوف نجد في الآثار الشعريّة التي ستتاح لنا فرصة تحليلها بعض أصداء هذه التصوّرات[1].

ولئن كان هذا الإسهام من أكثر الإسهامات فائدة لتطوّر الثقافة العربيّة، فإنّ مثل هذا التيّار كان من شأنه أن يثير بعض الحيرة لدى الفقهاء ورجال السياسة و[206] حتّى لدى بعض رجال الأدب الذين رأوا فيه خطرًا على سُنيّة الفكر الديني الإسلاميّ واستبان لهم منه شكل من أشكال احتقار الثقافة العربيّة.

وسرعان ما ظهر ردّ فعل على الحركة الشعوبيّة، وتمّ التعبير عنه على الصعيد الدينيّ بشيء من الريبة إزاء كلّ فكرة تقارب، بصورة أو بأخرى، معتقدات الشعوب غير العربيّة قبل الإسلام. ولذلك اتُّهم العديد من شعراء القرن IIهـ/VIIIم وناثريه بـ»الزندقة»[2] وقُتلوا باعتبارهم «زنادقة».

1- انظر ص 299 - 300 في ما يلي.
2- راجع، في شأن هذا الاتّهام والرجال الذين أُلحق بهم

G.Vajda «Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la Période abbasside» in R.S.O XVII: «L'Elaboration de l'Islam P.U.F, :فـي كتابـه F. Gabrielli «La Zandaqa»: (1938) pp. 173-229 Paris 1961.

وتمّ التعبير عن ردّ الفعل إزاء الحركة الشعوبيّة، أيضًا، على الصعيد الثقافيّ بالدفاع عن موروث العرب الأدبيّ، ولاسيما الشعر القديم، وهو ما أسهم في تكريس تعلّق الشعراء العرب بسنّة «القدماء» في الشعر.

في ختام هذا العرض السريع للعوامل السياسيّة - الدينيّة والاجتماعيّة - الثقافيّة التي حدّدت، لاعتبارات مختلفة، الاختيارات الغرَضيّة للشّعراء العرب في العصر الذي يعنينا، يمكننا أن نقول إنّه لئن هيّأ البعض من هذه العوامل الظروف الملائمة لظهور تنويعات غرَضيّة جديدة وتأمّل أشمل وأعمق في الموت وفي المنزلة البشريّة وبحث مشوب بالقلق عن سلوك في الحياة كفيل بأن يضمن للإنسان الخلاص، من جهة، كما هيّأ البعض من هذه العوامل الظروف الملائمة لظهور تعبير عن المشاعر أقلّ التزامًا بالتقاليد القديمة، من جهة ثانية، فإنّ عوامل أخرى قد أسهمت، على العكس، في استمرار بقاء المواضيع القديمة مع إعادة تحديث لها.

وسيمكّننا تحليل مختلف الأشعار المتعلّقة بالموت، وهو تحليل سنخصّص له فصولنا المقبلة، من إبراز هذه الحركة المزدوجة التي تميّز، في تقديرنا، تطوّر موضوع الموت لدى شعراء القرنيْن الأوّليْن للهجرة.

[207] وإنّ اختيار مخطّط دراستنا يستند إلى جميع هذه الاعتبارات الأوّليّة. فهو يعتمد على تصنيف للمقاطع الشعريّة باعتبار طبيعتها، لا باعتبار أصحابها.

ذلك أنّ التصنيف الذي نتبنّاه لا يتحدّد في مستوى الشعراء، وإنّما يتمّ، على عكس ذلك، داخل أثر كلّ منهم أصلاً، أو بتعبير

أدقّ، داخل مجموعة آثارهم منظورًا إليها في شموليّتها، ويأخذ بعين الاعتبار خاصّة فرق ما بين الدوافع التي تحكّمت في أقوالهم.

ذلك أنّه ممّا استقرّ في تاريخ الشعر العربيّ انطلاقًا من هذا العصر أنّ المعاني والأساليب الشعريّة تتنوّع في القصائد بحسب الظروف التي قيلت فيها تلك القصائد. فبحسب كون الباعث على العمل الشعريّ حدثًا شخصيًا أو حدثًا متّصلاً بالحياة العامّة، وبحسب كون الشاعر، في الحالة الثانية، يتفاعل معه باعتباره شاعر بلاط أو متحزّبًا، يتغيّر أسلوب القصيدة ويختلف اختيار العناصر الغرَضيّة.

هكذا كان الشعراء العرب: كانوا، في الوقت نفسه، شعراء تكسّب غالبًا، وشعراء ملتزمين أحيانًا، وذواتًا بشريّة كانت «الكلمة» بالنّسبة إليها وسيلة من وسائل التحرّر. وكان هذا المظهر أو ذاك من شخصيّة الشاعر هو الذي يطغى على غيره بحسب الحال.

وحتّى يتسنّى لنا أن نقيس القدرة الإبداعيّة لدى شعراء هذا العصر ونحدّد السُبُل الجديدة التي وجّهوا فيها تطوّرَ موضوع الموت، ينبغي لنا حينئذ أن نمعن النظر في هذه المستويات من آثارهم الشعريّة تباعًا.

الفصل السابع

تطوّر «المرثية» لدى
شعراء القرنين I هـ/ VII م و II هـ/ VIII م

[211] تحدّرت «المرثية» من الشكوى، فاحتفظت من أصولها فيما هي ترتقي فنّيًا- مثلما رأينا[1]- بشكلها الثنائي وبأسلوبها بوصفها تفجّعًا وتأبينًا معًا.

هذا «الغرض» الّذي برّز فيه العديد من شعراء القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلاديّيْن[2] لن يتطوّر لا في بنيته ولا في شكله قبل النصف الثاني من القرن الأوّل الهجري (السابع الميلاديّ)[3].

بدءًا من هذا التاريخ فحسب، وجد هذا الغرض نفسه مدفوعًا به في مسار تطوّر عبّر عن نفسه، في آثار شعراء هذا الجيل وشعراء القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلاديّ)، لا بإدخال عدد من المعاني الشعريّة أو من العناصر الغرَضيّة الجديدة فحسب، ولكن أيضًا وخاصّة، بتنوّع ملحوظ للغرض في ذاته.

ذلك أنّ البكائيّات التي نظمها شعراء هذا العصر، بالرغم من كونها قد وصلت إلينا تحت نفس التسمية – وهي «المراثي»- تشكّل، في ما يبدو لنا، أربعة أنماط مختلفة من الأقاويل الرثائيّة هي: «المرثية» في معناها القديم المتمثّل في البكاء التمجيديّ للبطل

1- راجع 64 وما بعدها أعلاه.

2- تنتمي أشهر المراثي إلى هذا العصر. وفضلاً عن أثر الخنساء الفنّي، حفظ لنا أصحاب الاختيارات قصائد منسوبة إلى متمّم بن نويرة ولبيد وكعب بن سعد الغنويّ وأبي ذؤيب الهذليّ وغيرهم...وقد تمّ تحليل العناصر الأساسيّة من هذه القصائد في الفصول الأولى من هذا البحث.

3- انظر ص 195 وما بعدها في ما يلي.

القَبَليّ والتي أخذت – في حدّها هذا الضيّق – تقلّ شيئًا فشيئًا، والرثاء الرسمي، وهو قصيدة مناسبات بامتياز يتّجه بها شعراء البلاط إلى أرواح [212] ذوي نعمتهم المفقودين، وقصيدة الرثاء ذات الاستيحاء الشخصي البيّن التي يبكي فيها الشاعر أشخاصًا أعزّة عليه، وأخيرًا «مرثية الشهداء»، وهي قصيدة سياسيّة بالأساس، غير أنّ البعض من عناصرها الغرضيّة لا يخلو من فائدة في دراسة الموضوع الذي يشغلنا [1].

وإذا استندنا إلى أحكام النقّاد وأصحاب الاختيارات في القرنين III هـ/IXم وIV هـ/Xم لا حظنا أنّ أجود المراثي في نظرهم هي التي صنّفناها ضمن المجموعتيْن الأولى والثانية.

ونحن نفهم هذا التفضيل بيُسر إذ أنّ آثار شعراء ما قبل الإسلام كانت تمثّل، في نظر رجال الأدب هؤلاء، الأنموذج في بابها.

ولكنّ هذه الأحكام التقريظيّة ليست فاقدة للدّقّة تمامًا إذ أنّه ممّا لاشكّ فيه أنّه كان ينبغي لشعراء هذا العصر- حتّى يتمكّنوا من إضفاء صياغة، إن لم تكن جديدة فهي على الأقلّ قادرة على استثارة إعجاب الجمهور، على مواضيع تقليديّة كهذه – أن تكون لهم دراية تامّة بإمكانات اللّغة الشعريّة وسيطرة كاملة على فنّهم.

وما دمنا قد أصبحنا اليوم أقلّ تأثّرًا بتلك الاختراعات اللّفظيّة فإنّنا أكثر منهم إدراكًا لقلّة الطرافة التي تميّز تلكم التنويعات على معانٍ شعريّة قديمة كهذه. يقول الفرزدق:

1-لقدْ رُزِئتْ حزْمًا وحِلْمًا ونائِــــلا تميمُ بنُ مُرّ يومَ ماتَ وَكِيـــــعُ
2-وما كان وقّافًا وكيـعٌ إذا بَدتْ نَجائِبُ موتٍ وَبْلُهُنَّ نَجيـــــعُ

1- انظر الفصل VIII في ما يلي.

3-إذا التقتِ الأبطالُ أَبصرْتَ وجْهَهُ مُضيئًا وأعنـــاقُ الكُماةِ خضُـــوعُ
4-فصبْرًا تميمٌ، إنّما الموتُ مَنْهـــلٌ يصيرُ إليهِ صابرٌ وجَـــــــــــزوعُ[1]

[213] يقتصر التأمّل في الموت في المراثي المنسوبة إلى الشعراء البدو في القرن الأوّل الهجري/ السابع الميلاديّ – شأنها في ذلك شأن مراثي الجاهليّة – على تذكير موجز بحتميّته وعلى استحضار لذكرى الفقيد وتعداد لمآثر البطل القبليّ فيه.

وهو قول الأبيرد[2]:

6-أَحقًا عِبَـادَ اللّهِ أنْ لســـتُ لاقيـاً بُرَيْدًا طَوالَ الدهـــر ما لَألَاَ العُفْرُ
7-فتًى إنْ هو استغْنَى تخرَّقَ في الغِنَى فإنْ قلَّ مالٌ لــــــمْ يَؤُدْ مَتْنَهُ الـفَقْرُ
8-ترى القومَ في العزّاءِ ينتظرونَـــــــهُ إذا ضلَّ رأيُ القومِ أوْ حَزَبَ الأمـرُ
9-فليتَكَ كنتَ الحيَّ فـي النّاسِ باقيًا وكنتُ أنـا الميتَ الذي غَيّبَ الـقَبْرُ[3]

غير أنّ هذا الضّرب من المراثي، مع احتفاظه بوقعه العامّ باعتباره تفجّعًا تمجيديًا على ما رأينا،، لم يَفُتْهُ، منذ العقود الأولى من القرن الأوّل الهجريّ (السابع الميلاديّ)، أن يوسّع آفاقه. وبإمكاننا أن نكتشف فيه «بعض اندفاعات الحسّ التي لئن حدّ من جموحها التقليد»[4] فإنّه، برغم ذلك، لم يلغها. لاشكّ أنّ الشعراء غالبًا ما

1- الديوان ص 509.
2- الأبيـرد بن المعذّر الرياحي من بني يربوع (من تميم) شـاعر بدويّ من شـعراء القرن I هـــ/VIIم. وهو، من حيث حياته وشـعره، الممثّـل الكامل «لشـاعر القبلية» في هذا العصر. انظر بعض عناصر ترجمته وبعض المقاطع من قصائده في الأغاني 126/VIII.
3- الأغاني 136/VIII.
4- بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) 577/III.

يلوذون، للتعبير عن حزنهم إزاء الخطب الذي يصيبهم، بمعان شعريّة جاهزة، كما في قول الأبيرد الآخر:

1- تَطاولَ ليلي لمْ أَنَمْـــــهُ تَقَلُّبَا   كأنَّ فراشي حالَ مِنْ دونِـــهِ الجَمْرُ
2-أراقبُ منْ ليل التمـــام نُجومَهُ   لدنْ غابَ قرنُ الشمسِ حتَّى بَدَا الفجْرُ
3-تذكّرتُ قَرْمًا بانَ منّا بِنَصْـــرِهِ   ونَائِلِهِ يـا حبَّـــذَا ذلكَ الذِّكْـــرُ[1]

[214] وقول الفرزدق (يرثي بشر بن مروان):

-ألمْ ترَ أنّ الأرضَ هُدّتْ جِبالُـــهَا   وأنّ نُجـــومَ اللّيلِ بعدكَ لا تسري[2]

ولكنّ الغنائيّة تستطيع أحيانًا أن تتحرّر من هذه القوالب وتنبع في كامل عفويّتنا، وهو ما في قول الأبيرد أيضًا:

1-أَقولُ لنفسي في الخَفاءِ أَلُومُـــها   لَكِ الوَيْلُ مـــا هـــذا التجلُّدُ والصَّبْرُ
2-ألاَ تفهمين الخُبْرَ أنْ لَستُ لاقِيَا   أخـي إذْ أتَـى مـــنْ دون أكْفانِهِ القَبْرُ

......

5-وكنتُ أرى بيْنًا به بَعْضَ ليْلـــةٍ   فكيْفَ بِبَيْنٍ دُونَ ميعادِهِ الحَشْـــرُ
6-وَهوّنَ وجْدي أنّني سَوْفَ أغتدي   عـــلى إِثْرِهِ يومًا وإنْ طالَ بي العُمْـــرُ[3]

وإنّ ما يميّز هذا المقطع ويميّز، بصورة عامّة، هذا الضّرب من المراثي عند هؤلاء الممثّلين المتأخّرين للشّعر «ذي الاستيحاء البدويّ» إنّما هو الأهميّة التي يولونها لتحليل انفعالاتهم:

1- الأغاني 136/VIII.
2- الديوان ص 268.
3- Opuscula ص 108: ونلاحـظ أنّ نسـبة هـذه الأبيـات مختلف فيها كثيـرًا (راجع: الكامل 215/I والتنبيه ص ص 96 - 97 وحماسـة البحتري، القطعة 1448 ص 274 وهي منسوبة إلى ليلى بنت سلمى).

يقول الشمردل بن شَريك[1]:

1-أَعَاذلَ كمْ من رَوْعَةٍ قدْ شهدتُها وغُصّةِ حزنٍ في فراقِ أخٍ جَـــزْلِ
2-إذا وقعتْ بينَ الحَيازيم أَسْدفَتْ عليّ الضّحــى حتّى تُنسّيَني أهلي
3-وما أنا إلاّ مِثْلُ مَنْ ضُرِبَتْ لــه أُسَى الدهرِ عنْ ابنَيْ أبٍ فارقَـا مثلي
[215]4-أقولُ إذا عزَّيت نفسي بإخـوةٍ مَضَوْا لا ضعافٍ في الحيـاةِ ولا عُزْلِ
5-أبَى الموتُ إلاّ فجْعَ كُلِّ بني أبٍ سيُمسونَ شتَّى غَيْرَ مجتمعـي الشَمْلِ
6-سبيلَ حبيبيَّ اللّذيْـــن تَبَرَّضَا دموعيَ حتّى أسرعَ الحزْنُ فــي عقلي
7-كأنْ لمْ نسِرْ يومًا ونحنُ بغبطـةٍ جميعًا وينزِلْ عند رحليْهمَا رَحْلــي[2]

ومن شأن مثل هذه الأقوال الشعريّة أن تقرّب هذه القصائد من الصنف الثالث من المراثي، نعني قصيدة الرثاء ذات الاستيحاء الشخصيّ، لولا اللّهجة التمجيديّة التي يحتويها القسم الثاني من هذه القصائد والتي تصنّفها ضمن المراثي التقليديّة. وهي تمثّل، في الواقع، ملامح ثمينة لدراسة مسار تطوّر «المرثية».

ونلاحظ أيضًا، في البعض من هذه الأقوال الشعريّة، إدخال عدد من العناصر الغرَضيّة ذات الاستيحاء القرآنيّ. من ذلك ما في قول الأبيرد:

14-ولمّا نعَى النّاعي بُرَيْدًا تَغوّلــتْ بيَ الأرضُ فرْطَ الحُزنِ وانقطعَ الظّهْرُ
15-عساكِرُ تغْشى النّفسَ حتّى كأنّني أخو سَكْرةٍ طارتْ بهامتــهِ الخمــرُ
16-إلى اللّهِ أشكو في بُرَيْدٍ مصيبتي وبثّي وأحـــزانًا تضمّنَها الصّـــدْرُ

1- الشمردل بن شريك من بني يربوع (من تميم) وهو ينتمي إلى نفس الجيل الذي ينتمي إليه جرير والفرزدق: انظر نبذة عن حياته وقائمة مراجع صالحة لدراسته في: بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) III/482.
2- الأغاني XIII/352.

17-وقد كنتُ أستعفي إلاهي إذا شكا مِنَ الأَجْرِ لي فيه وإنْ سرّني الأجْـرُ
[216]18-وما زالَ في عينيَّ بعدُ غِشاوةٌ وسَمْعِيَ عمّا كنتُ أسمعُـه وَقْـرُ
19-على أنّني أقني الحيـاءَ وأتّقـي شماتَةَ أعداءٍ عيونهمُ خُـزْرُ[1]

يظهر الاستيحاء القرآني في هذا المقطع بوضوح. وثمّة معنًى أُجيد استخدامه بشكل خاصّ هو معنى الثواب الذي وعد اللّٰه به كلّ الذين أبدَوْا صبرًا إزاء المحن التي ابتلاهم بها. هذا المعنى الإسلاميّ أدرجه الشاعر ببراعة في صميم تعبيره عن ألمه، وقد وُضع في مستوى حوار مؤثّر بين الإنسان العاجز عن التحكّم في أحاسيسه وبين الخالق الذي لا يسعه أن يؤاخذ مخلوقاته على ضعفهم.

ويقابل الشاعر بين موقف التسليم هذا في الاعتراف الموجَّه إلى اللّٰه وبين موقفه في المجتمع. ذلك أنّ الخشية من شماتة الأعداء، بإظهار الحزن المبالغ فيه، عنصر معنويّ قديم. غير أنّ الشاعر قد أضفى عليه بُعدًا جديدًا بتقريبه من العنصر السابق.

بيد أنّ شعراء هذا العصر لئن سلكوا مسلك الطرافة، في هذه النقطة الدقيقة أو تلك، وعرفوا كيف يستفيدون من تنوّع مصادر إيحائهم لتجديد صياغة بعض المعاني الشعريّة، قد بقوا في معظمهم أوفياء لروح الغرض التقليديّة. فقد قدّموا الشخص الفقيد في ملامح بطل قبَليّ كامل وركّزوا العناية على الفراغ الذي تحسّ به الجماعة القبَليّة برمّتها بفقدها واحدًا من خيرة أبنائها كان السند المتفاني للضّعفاء والمدافع الشجاع عن الأقرباء.

1- الأغاني XIII/137.

فلئن أمكننا إذن أن نرى بعض النبرات الجديدة هنا أو هناك، فإنّ الوقْع العامّ لهذه القصائد قد ظلّ وقْع المراثي التمجيديّة.

ولقد كان هذا النمط من المراثي – كما سبق أن قلنا[1]- غرضًا شعريًا مخصّصًا لنساء القبيلة. ولئن أسهم شعراء، منذ العصر السابق للإسلام، في إغناء هذا الغرض بأشعار ذات قيمة رفيعة، [217] فقد ظلّ الشواعر ينظمن مراثي مستجادة من قبل النقّاد وأصحاب الاختيارات العرب. وبعد الخنساء بنت تماضر(كذا)، كان على ليلى الأخيليّة في القرن الأوّل للهجرة (السابع للميلاد) ثمّ على ليلى بنت طريف في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد)- كي لا نذكر إلاّ الأكثر شهرة – أن تُظهرا أنّه بإمكانهما التميّز في هذا المجال. قالت ليلى الأخيليّة[2]:

2-لِتبْكِ عليهِ منْ خَفاجَةَ نسـوةٌ بماءِ شؤونِ العَبْرةِ المتحـدِّرِ
3-سمعنَ بهيْجَا أُزحِفَتْ فَذكرْنَـهُ وقـد يبعثُ الأحزانَ طولُ التذكّرِ
4-كأنّ فتَى الفتيانِ تَوْبةَ لم يُنِـخْ بنَجْدٍ ولمْ يطلَعْ مع المتغـوِّرِ
5-ولمْ يَرِدِ الماءَ السِّدَامَ إذا بـدَا سنَا الصّبحِ في أعقـابِ أخْضرَ مُدبِـرِ
6-ولمْ يقْدَعِ الخَصْمَ الألدَّ ويملإِ الـ ـجِفانَ سديفًـا يَوْمَ نكبَاءَ صَرْصَـرِ[3]

1- راجع ص 106 أعلاه.
2- ليلى الأخيليّة من بني عُقيْل (قبيلة عامر بن صعصعة) اشتهرت بحبّها لزعيم جماعة يُدعى توبة بن الحُميّر من قبيلة خفاجة خصّته عندما قُتل بمراثٍ عديدة. توفّيت حوالي 85هـ/704م. راجع: بلاشير: تاريخ الأدب الفرنسي (الأصل الفرنسي) 292/II.
3- الكامل 41/IV: وتختلف الاختيارات التي يقدّمها أصحاب المجاميع الشعريّة من هذه القصيدة اختلافًا واضحًا (انظر على سبيل المثال حماسة البحتريّ، القطعة 1436 ص ص 269 - 270).

وقالت ليلى بنت طريف[1]:

1-أَيا شجرَ الخابورِ مالَكَ مُورِقًا كأنّكَ لمْ تَحزنْ على ابنِ طريفِ
2-فتًى لا يحبُّ الزادَ إلاّ من التقى ولا المالَ إلاّ منْ قنًا وسيُوفِ
[218]3-ولا الذّخرَ إلاّ كلَّ جَرْداءَ صِلْدَمٍ وكلَّ رقيقِ الشفرتيْنِ خفيفِ

....

6-فلاَ تَجْزَعَا يا ابنَيْ طريفٍ فإنّني أرى الموتَ وقّاعًا بكلِّ شريفِ[2]

غير أنّ هذه القصيدة شاهد من آخر شواهد هذا الضرب من المراثي الذي قضى عليه التطوّر الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ منذ أمد بعيد، على ما رأينا، بأن يزول سواء طال الأجل أو قصر[3].

ولكنّ هذا الضرب من المراثيّ لئن آل أمره شيئًا فشيئًا إلى الإهمال، فإنّ جُلَّ معانيه الشعريّة وأساليبه ستستمرّ حيّة ضمن صنف ظهر هو أيضًا في العصر السابق للإسلام ولكنّه شهدَ خلال هذيْن القرنيْن وخلال القرون اللاّحقة ازدهارًا كبيرًا، هو الرثاء الرسميّ.

ويكمن الفرق الجوهريّ بين هذا الصنف من المراثي وبين الصنف السابق في أنّ «شاعر البلاط» الذي ينظم قصيدة رثاء في تخليد ذكرى راعيه المنعم عليه يحتفظ إزاء الموضوع الذي يعالجه بشيء من «المسافة» في حين أنّ «شاعر القبيلة» الذي يبكي عضوًا من الجماعة التي ينتمي إليها يحسّ – بحكم روابط القرابة الفعليّة

1- أخت الزعيم الخارجيّ الشهير الوليد بن طريف الشيباني الذي تزعّم ثورة خارجيّة في عهد الرشيد فمات أثناءها. وقد عُرفت أخته، ويبدو أنّها كانت إلى جانبه خلال هذه الثورة، بالمراثي التي خصّته بها فحسب: راجع الإحالة الموالية.
2- العقد الفريد III/269 وزهر الآداب II/966 والأغاني IIX/93 - 94 وحماسة البحتري، القصيدة 1454 ص ص 272 - 277.
3- راجع ص 194 أعلاه.

أو بحكم أسطورة الرابطة الدمويّة - أنّ الحدث يمسّه بشكل شخصيّ.

غير أنّه يمكننا، مع هذا الفرق، أن نعتبر «قصيدة الرثاء الرسميّ» بمثابة المواصلة «للمرثية»، وهي تحتفظ منها، على كلّ حال، بالبناء الثنائيّ وبالنفس التمجيديّ معًا. يقول الفرزدق:

[219]1-أعينيَّ إلّا تُسْعِدَانـي أَلُمْكُمَا فما بعدَ بِشْرٍ منْ عـــزاءٍ ولا صَبْرِ
2-وقلَّ جَداءً عبْـــــرةٌ تسفحانِهـــا على أنّها تَشفي الحرارةَ فـي الصّدْرِ
3-ولوْ أنّ قـــومًا قاتلوا المـــوتَ قبْلنا بشيْءٍ، لقاتلْنا المنيّةَ عـــــنْ بِشْرِ

.....

14-وقد أُوثرتْ أرضٌ علينا تضمّنتْ ربيعَ اليتامى والمقيـــمَ على الثغْرِ
15-وكانتْ يدَا بِشْرٍ يَدٌ تُمطرُ النّدى وأُخرى تُقيمُ الدينَ قسْرًا على قَسْـرِ
16-أقولُ لِمحْبوكِ السَّراةِ كأنّــه منَ الخيْلِ مجنونُ الإطاقةِ والحُضْرِ
18-أَتَصْهَلُ عندي بعدَ بِشْرٍ ولمْ تَذُقْ* ذكورةَ قَطّاعِ الضريبـــةِ ذي أثْـرِ
19-غضِبْتُ ولمْ أمْلكْ لبشَرٍ بصارمٍ على فرسي عند الجنـــازةِ والقَبْـرِ[1]

إنّ الإحالات القليلة على دور الفقيد السياسي لا تغيّر في شيء الأسلوب العامّ لهذه «المرثية» التي يتمثّل موضوعها المركزي في موت صاحب النعمة منظورًا إليه على أنّه خسارة.

ويضفي المعنى الشعري الأخير، وهو نحر المطيّة على قبر الميت، إذ يذكّر بطقس القربان الوثنيّ[2]، على هذه القصيدة وقعًا أكثر تقادمًا ممّا سبق، وهو ما قد يسمح لنا بأن نقول إنّها أكثر تطابقًا مع

1- الديوان ص 268.
2- راجع ص 113 أعلاه.

سنّة البداوة الوثنيّة من كثير من الأشعار المنسوبة إلى شعراء ما قبل الإسلام.

بيد أنّ هذا العنصر الغرَضيّ الأخير ليس متواترًا في آثار شعراء العصر، ففي ما عدا مقطع ثان منسوب إلى الفرزدق[1]، لم نعثر عليه سوى مرّة واحدة، [220] وذلك في قول زياد الأعجم[2]:

5-إنّ السماحةَ والمروءةَ ضُمّنـــا قبْرًا بِمَرْوَ علـــى الطريقِ الواضحِ
6-فإذا مررتَ بقبْره فاعقرْ بـــهِ كُومَ الهِجـانِ وكُلَّ طِرْفٍ سَابحِ
7-وانْضَحْ جوانبَ قبْره بدمائهـا فلقدْ يكونُ أخَـادَمٍ وذَبائـــحِ[3]

وثمّة معنًى شعريّ ثان مميّز للمراثي القديمة ومتواتر الظهور في آثار شعراء هذا العصر، هو ذكر مشاهد النَّوْح. يقول أيمن بن خريم[4]:

1-رمَى الحِدْثَانُ نسوةَ آلِ حـــربٍ بمقْدَارٍ سَمدْنَ لـه سُمـــودَا
2-فردَّ شعورَهـــنّ السودَ بِيضًا وردَّ وجوههنَّ البيضَ سُـــودَا
3-وإنّكَ لوْ سمعتَ بكاءَ هَنْـــدٍ ورملةَ إذْ تصُكّانِ الخُـــدودَا
4-بكَيْتَ بكاءَ مُعْوِلةٍ ثَكـــول أصابَ الدهرُ واحدَها الفريـــدَا[5]

1- الديوان ص ص 356-357.

2- زيـاد بن سـلمى الأعجم. ولد ببلاد فـارس، كان عبدًا ثمّ حُرّر فعـاش بالبصرة مولى لعبدالقيـس وكان ينافح عنها كما كان في خدمة المهلّب وأولاده. توفّي نحو 100هـ/718م. راجع: بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) III/511 - 512.

3- الشعر والشعراء I/397 وIslamica II/347

4- أيمن بن خُريْم الأسـديّ، شاعر كوفيّ من شـعراء النّصف الثاني من القرن Iهـ/VIIم. راجع في شأن هذا الشاعر: Carlo. A. Nallino: Histoire de la littérature arabe p.227-228.

5- Opscula ص 111.

ويقول محمّد بن بشير[1]:

5-فَقُومي اضْرَبي عَينيْكِ يـا هنْدُ لن تَرَيْ أَبًا مثْلَه تسمُو إليْهِ المفاخِـــــــرُ
6-وكنتِ إذا فاخرتِ أسميْتِ والـدًا يزينُ كمـا زانَ اليديْنَ الأسَـاوِرُ
[221]7-فإنْ تُعْولِيهِ يَشْفِ يـوْمُ عويلِـه غليلَكِ أوْ يَعْذرْكِ بالنّوحِ عـاذِرُ[2]

هذا قليل من كثير من أمثلة العناصر الغرَضيّة القديمة التي استعادها شعراء القرن الأوّل للهجرة (السابع للميلاد) ضمن قصائد «الرثاء الرسميّ» التي قالوها في مَن فقدوا من ذوي نعمتهم.

ولكن بصرف النظر عن هذه العناصر الغرَضيّة، فإنّ هذه المراثي من أقدم ما يكون الشعر وقعًا، وذلك لهيمنة معاني التمجيد عليها. يقول الفرزدق:

2-فقلتُ: أَتنْعَى غيْثَ كلِّ يتيمةٍ وأرملةٍ والمعتفيـــــــــــنَ الأفاقرِ
3-لِيَبْكِ على سَلْمٍ يتيـمٌ وبائسٌ ومُستنْزَلٌ عنْ ظهرِ ســــــاطٍ مُثابرِ

.....

6-وكمْ منْ يدٍ يا سلْـمُ لا تستثيبُها نَفَحْـــتَ إلى مُستمطرٍ غَيْرِ شاكـــرِ
7-وإنْ كان سَلْمٌ ماتَ ماماتَ ما بنَى ولا ما أتَى من صالحٍ فـــي المعَاشِـرِ[3]

وقد تتلوّن هذه الأقوال أحيانًا بشيء من الصّباغ الإسلاميّ.

1- محمّد بن بشير من خارجة وهي بطن من عَدْوان (قبيلة قيس)، شاعر حجازي، كانت وفاتـه حوالي 100هـ/718م. راجع نبذة عن حياته وقائمة بالمراجع الصالحة لدراسـته في بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) III/623 - 624.
2- الأغانـي XVI/ 122، وانظر المعنى ذاته في الأشـباه والنظائر ص 85 وديوان الأخطل ص 289 ب 7 - 8 وديوان الفرزدق ص 267 وديوان بشّار I/371 - 372، ب 10 - 11.
3- الديوان ص ص 337-338.

وهو ما في قول جرير (يرثي عمر بن عبد العزيز):

1-تَنْعَى النّعاةُ أميرَ المؤمنين لنا يا خيْرَ مَنْ حجّ بيتَ اللّهِ واعتمرَا

[222]2-حُمِّلْتَ أمرًا عظيمًا فاصطبرتَ له وقمتَ فيه بأمرِ اللّهِ يا عُمَرَا

3-فالشمسُ كاسفةٌ ليستْ بِطالعةٍ تبكي عليكَ، نجومَ اللّيْل والقمَرا[1]

كما نجد فيها أحيانًا أخرى أصداء لبعض شواغل العصر، وهو قول الفرزدق:

10-ومَاتَ الذي يَرْعَى على الناسِ دينَهم ويضربُ بالهنديّ رأسَ المُخالِفِ

11-ألمْ تَعْلَمُوا أنّ الذي تدفنُونَهُ بهِ كان يُرعى قاصياتُ الزعانِفِ[2]

غير أنّ هذه التنقيحات المراد بها ملاءمة هذه الأشعار لشخصيّات رجال السياسة الذين نُظمت فيهم هذه «المراثي الرسميّة» لا تشكّل إشارات كافية يُستنتج منها تطوّر حصل في هذا الغَرض. فلم يتغيّر لا التأمّل في الموت ولا المشاعر التي يوحي بها الموت.

أمّا قصائد الرثاء المنسوبة إلى شعراء القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) فإنّها، وإنْ كانت أكثر إتقانًا، بلا شكّ، لم تختلف في أيّ شيء، من حيث المضمون، عن الآثار التي كنّا بصدد تحليلها. والملاحظات التي سبق أن أبديناها في شأن هذه تنطبق على تلك.

قال بشّار بن برد:

1-ما بالُ عيْنِكَ دمعُها مسكوبُ حُرِبَتْ وأنتَ بِدَمْعِها محروبُ

2-وكذاكَ مَنْ صحبَ الحوادثَ لمْ تَزَلْ تأتي عليه سلامةٌ ونُكوبُ

[223] 3-إنّ الرزيّةَ لا رزيّةَ مِثْلُها يَوْمَ ابنُ حفصٍ في الدماءِ خضيبُ

1- الديوان ص 403.

2- الديوان ص ص 529-532.

4-لا يستجيبُ ولا يحيرُ لسانُـــــــــهُ ولقدْ يحيرُ لسانُـــــــهُ ويُجيبُ
5-غلبَ العزاءُ على ابن حَفْصٍ والأسَى إنّ العزاءَ بمثلِه مغلـــــــوبُ
6-يا أرضُ ويْحَكِ أَكْرِميهِ فإنّــــه لمْ يبقَ للعتكيّ فيكَ ضريـــبُ
7-أَبْهَى على خشَبِ المنابِرِ قائـــمًا يَوْمًا وأَحْرَبَ إذْ تُشَبُّ حُـــروبُ[1]

وقال مروان بن أبي حفصة:

4-فَلأَبْكِيَنَّ فتَى ربيعـــةَ ما دَجا ليْلٌ بظلمتـــهِ ولاحَ نهـــارُ
5-لا زالَ قبرُ أبي الوليدِ تجـــوده بِعِهادِها وبوبْلها الأمـــطارُ
6-قبرٌ يضمُّ مع الشجاعةِ والنّـــدَى حِلْمًا يُخـالطه تُقًـى ووَقـارُ
10-خلّى الأعنّةَ يومَ ماتَ مُشيَّـــعٌ بَطَلُ اللّقـاءِ مجرّبٌ مغـــوارُ
11-يُمسي ويُصبح مُعلمًا تُذكَـى بـه نارٌ بمعتركٍ وتُخمَـــدُ نَـارُ[2]

فلئن أصبحت معاني التأبين في هذه القصائد لا تفتأ تُختار بحسب [224] وظائف المفقودين وشخصيّاتهم، فقد ظلّت الحبكة الغرَضيّة فيها مثلما كانت في «المرثية» تمامًا.

والفارق الوحيد بين قصائد الرثاء المنسوبة إلى شعراء القرن الثاني الهجريّ (الثامن الميلاديّ) وتلك المنسوبة إلى أسلافهم المباشرين يكمن، في ما يبدو لنا، في إدماجٍ أمثلَ للعناصر الغرَضيّة ذات الاستيحاء القرآنيّ في عموم النصّ، و-بصورة أعمّ- في بعض التأنّق

1- الديـوان 371/I - 372 وهـي مرثية فـي عمر بن حفص، والي القيروان، وقد قُتل سـنة 145هـ/ 762م.
2- العقد الفريد 296/III، وهي مرثية في معن بن زائدة الشـيباني، وقد قُتل في أيّام ولايته على سجستان سنة 152هـ/768 أو سنة 158هـ/774م.

في مستوى صياغة المعاني الشعريّة، وهو تأنّق ممّا تتميّز به العبارة الشعريّة لدى هؤلاء الشعراء الحضر إلى حدّ. يقول أشجع السلمي[1]:

1-يـا حُفرةَ المَلكِ المؤمَّلِ رِفْـــدُهُ   مـــا في ثراكِ مـــنَ الندى والخيرِ
2-لازلتِ في ظلّيْن ظلِّ سَحابـــــةٍ   وَطْفَاءَ دانيةٍ وظلِّ حبُـــــــــورِ[2]

ويقول مروان بن أبي حفصة:

فيَـــا قبرَ معْنٍ أنتَ أوّلُ حُفـــــرةٍ   منَ الأرضِ خُطّتْ للسّماحةِ مَضْجَعَا
فتًى عِيشَ فـــي معروفهِ بعد مَـــوْتهِ   كما كانَ بعدَ السّيْلِ مَجْراهُ مَرْتَعَا

....

تَعَزَّ أبـــا العبّاسِ عنهُ ولا يَكُـــنْ   عَزاؤُكَ عـنْ مَعْنٍ بأنْ تتضَعْضَعَـــا
فَمـا ماتَ مَـنْ كنتَ ابنَه لا ولا الذي   لهُ مِثْلُ ما أَبْقَى أبـوكَ ومـــا سَعَى[3]

[225] وينبغي أن نلاحظ، في الأبيات الأخيرة من المقطع الثاني، ظهور البعض من معاني العزاء[4] التي سيزداد التوسّع فيها، على ما سنرى، من قبل شعراء القرن اللاّحق، وستمثّل غرضًا شعريًا نوعيًا هو «التعزية» أو قصيدة العزاء[5].

1- الأشـجع بن عمرو السُلَمي كان أوّلاً شاعر القيسـيّة بالبصرة ثمّ انتقل إلى الرقّة حيث اتّصـل بجعفر بن يحيى البرمكي فقدّمه إلى الرشـيد فأصبح، منذ ذلـك التاريخ مدّاحًا للخليفة ورجال بطانته، نقل إلينا الصّولي جزءًا هامًا من شعره في «الأوراق». انظر نبذة عن ترجمته وقائمة بالمراجع الصالحة لدراسته في دائرة المعارف الإسلاميّة (الأصل الفرنسي) EI 2: فصل (Ashja‘ B. ‘Aamr..) 718/I.

2- العقد الفريد 291/III: الأبيات الأولى من مرثيّة في منصور بن زياد وهو كاتب شهير في عهد الرشيد وأحد صنائع البرامكة.

3- طبقات ابن المعتزّ ص 431 وما بعدها.

4- أوّل مقطع شعريّ تطرّق إلى هذه المعاني يعود تاريخه إلى 60 هـ/ 679م إذ أنّه قد نُظم، على ما يبدو، بمناسـبة وفاة معاوية (راجع: العقد الفريد 308/III) وانظر نماذج من قصائد التعزية هذه في المصدر ذاته ص 303 وما بعدها وفي طبقات ابن المعتزّ ص 60.

5- انظر الفصل XI في ما يتلو.

تسمح لنا هذه الملاحظات القليلة بتوضيح الاتّجاه الأوّل الذي سارت فيه «المرثية» خلال القرنين الأوّليْن للهجرة، والذي سار فيه النشاط الشعري كلّه إلى حدّ كبير، وهو اتّجاه «التحذلق النخبويّ».

إنّ الموازاة بين عظم جود الفقيد وغزارة الدموع التي تُذرف بمناسبة موته، والمقابلة بين عظمته وبين القبر الضّيّق والمظلم الذي أصبح مثواه، والتعجّب من أن يتحوّل محاربٌ في مثل مهارته إلى ضحيّة للرّدى الذي كان هو مصدره...إنّ هذه المعاني التي أجملناها لهي المعاني الأساسيّة لهذه المراثي، وقد يكون من المملّ وممّا ليس فيه كبير نفع بالنسبة إلى الموضوع الذي نحن منشغلون به أن نتوقّف عند مثل هذه الأقوال بالتحليل.

ولئن بدا لنا، مع هذا، أنّه من الضّروري أن نشير إليها، فقد كان ذلك بسبب المكانة التي كانت تحتلّها ضمن الإنتاج الشعريّ للعصر[1]. فقد كان هذا الضّرب من «المراثي» هو الأكثر تواترًا، فعلاً. وربّما أدّى بنا إهماله، كي لا نهتمّ إلاّ بالأقوال الطريفة، إلى أن نقدّم عن تطوّر هذا «الغرض» صورة تجزيئيّة، ومن ثَمَّ مغلوطة.

وأهمّ من هذا بكثير، في تقديرنا، الصنف الثالث من المراثي أو المرثية ذات الاستيحاء الشخصيّ أي قصيدة الرثاء التي تقال في الأقربين لأنّنا نكتشف فيها نبرات شجيّة لغنائيّة جديدة.

[226] وينبغي أن نلاحظ أوّلاً أنّه إذا كان القريب المرثيّ شخصًا هامًا على الصعيد الاجتماعيّ، مال الشاعر (في رثائه) أحيانًا إلى

1- ثمّة نماذج عديدة من هذه المراثي في العقد الفريد III/284 وما بعدها وفي طبقات ابن المعتزّ ص ص 52 و54 و151 وما بعدها وفي أوراق الصّولي ص ص 42 و129 و130 و133 وفي ديوان مسلم بن الوليد ص ص 147 و307 و313 و346.

الالتجاء إلى أكثر المعاني تمييزًا لقصائد الرثاء التمجيدي التي سبق لنا أن درسناها.

وتقدّم القصائد التي أشاد فيها الفرزدق بذكر أبيه وقصيدة «الرثاء الشخصي» التي قالها القاسم بن يوسف في إحياء ذكر أخيه بعض الأمثلة الدالة على هذا الملمح. يقول الفرزدق:

1-نَعائي ابنَ ليلَى للسّمــاحِ وللنّدَى   وأيـــدي شَمالٍ بارداتِ الأَنامِـلِ
2-يَعضّون أطـــرافَ العِصِيِّ تلفّهــمْ   منَ الشامِ حمراءُ السُرَى والأصائلِ

...

5-وقـد خمدتْ نارُ النَّدى بعدَ غـالب   وقصّرَ عنْ معروفهِ كُــلُّ فاعلِ
6-أَلاَ أيّها الرُكْبانُ إنّ قِراكُـــمُ   مقيمٌ بشرقيّ المقَـــرِّ المُقــاتِلِ
7-بـِهِ فانزلوا فابكــوا عليهِ فإنّكُمْ   ومِقْراهُ كالنّاعي أبَــاهُ المُزايِلِ[1]

ويقول القاسم بن يوسف[2]:

14-أَلاَ ابْكِ أخــاكَ بالدمْعِ الهَمُولِ   لعلّ الدمــعَ يُبْردُ مــنْ غليلِ
15-يروّحُ عنكَ منْ كمَدٍ ووجْـــدٍ   كَثَكْلَى تستريحُ إلــى العويــلِ

....

19-فتًــى سهــلُ الخليقـةِ والمُحــيَّا   يعــافُ ويجتــوي خُلُــقَ البَخيلِ
20-إذا استمْطــــرْتَ راحتَه فدَفْــقٌ   سواكبُها بِغيْثٍ حَيًا هطــــولِ

....

1- الديوان ص 611، وانظر مراثي أخرى قيلت في أبيه وتطرّقت إلى المعاني ذاتها ص ص 163 و674 و676.

2- أبو محمّد القاسم بن يوسف بن القاسم بن صبيح هو أحد أفراد أسرة شهيرة من الكتّاب وأحد أدباء العصر. وقد نُظمت هذه المرثية في أخيه أحمد بن يوسف، وزير المأمون، المتوفّى سنة 213هـ/828م. وقد نقل الصّولي قسمًا كبيرًا من شعر هذا الشاعر في «الأوراق» ص 163 وما بعدها.

[227]23 -ثِمالٌ للأرامـلِ واليتَامــى وللجـــار المُجـاورِ والدَخِيـلِ
24-حَفــيٌّ بالأقــــارَبِ والأدانِي كفعلِ الوالـــدِ البَرِّ الوَصُــولِ[1]

أمّا عندما لا يكون للفقيد دور اجتماعيّ هامّ، أو عندما يرثي الشاعر زوجته أو أبناءه الصغار، فإنّ لهجة هذه «المراثي ذات الاستيحاء الشخصي» تتغيّر إذّاك تمامًا ويضطرّ الشعراء، مع حفاظهم على بعض المعاني القديمة، إلى بذل شيء من الجهد في التجديد الغرَضيّ.

فأن ينظم الشاعر مرثية في امرأة، حتّى إذا كانت أمّ أولاده، كان حينئذ أمرًا لا يُتصوّر قبل هذا ببعض العقود. ولهذا فإنّه لمّا قال جرير أبياتًا يرثي بها زوجته أرخى الفرزدق لسخريته وسخطه العنان في قصيدة هجاء كان موضوعها الأساسي موحيًا بعقليّة ذلك الزمان، فقال:

16- ورثيْتَهَا وفضحْتَها فــي قبْرِهـا مَــا مِثْــلُ ذلكَ تفـعلُ الأخيارُ[2]

وقد عبّر الشاعر نفسه عن الرأي نفسه في مقطع آخر يتعلّق الأمر فيه بزوجته هو، فقال:

وَأَهْوَنُ مَفقُودٍ إذا الموتُ نالَـــــــــهُ على المَرْءِ مِنْ أَصْحَابِهِ مَنْ تَقَنّعَــا[3]

[228] وإنّ الأبيات التي ترك فيها جرير عاطفته تنساب – دون طلاء – كي تعبّر عن ألمه وجزعه عند وفاة زوجته وقرينته المخلصة وأمّ أبنائه الحنون لَتمثّلُ، بالرغم ممّا قاله لنا عنها الفرزدق – وقد جعل من نفسه ترجمانًا للأفكار المسبقة لعصره التي كانت لا

1- الصّولي: الأوراق ص ص 186-187.
2- الديوان ص 471.
3- المصدر السّابق ص 523.

تزال شديدة التأثّر ببعض تصوّرات البداوة الوثنيّة - (لحظة) ميلاد نوع جديد من «المراثي» التي أقلع فيها الشعراء عن مواقف الاتّباع فاكتشفوا مصادر حيّة لغنائيّة أصيلة. فلمّا كفّ الشعراء عن التوجّه إلى المجتمع وتوجّهوا إلى أنفسهم عبّروا، على نحو أكثر تأثيرًا، عن عواطفهم. قال جرير:

1-لَوْلاَ الحياءُ لعادني استِعْبارُ ... ولَزرتُ قبرَكِ والحبيبُ يُزارُ
2-ولقد نظرتُ، وما تَمتُّعُ نظْرةٍ ... في اللّحْدِ، حيثُ تَمكّنَ المِحفارُ
3-فجزاكِ ربُّكِ في عشيرِكِ نظرةً ... وسقَى صداكِ مُجلجلٌ مِدْرارُ
4-ولّهْتِ قلبي إذْ علتْني كَبْرَةٌ ... وذَوُو التمائم من بنيكِ صِغارُ
5-أرعَى النّجومَ وقد مَضتْ غَوْريّةً ... عُصَبُ النّجوم كأنّهنّ صِوَارُ
6-نِعْمَ القرينُ وكنتِ عِلقَ مَضِنّةٍ ... وارَى بِنَعْفِ بُلَيّةَ الأحجارُ
7-عِمِرَتْ مُكرَّمةَ المِسَاكِ وفارقتْ ... ما مسّها صلفٌ ولا إقْتارُ
8-فسقى صَدى جدَثٍ ببُرْقةِ ضاحكٍ ... هَزِمٌ أجشُّ وديمةٌ مِدْرارُ
11-كانتْ مكرّمةَ العشير ولم يكنْ ... يخشى غوائِلَ أمّ حزْرةَ جارُ
12-ولقد أراكِ كُسيتِ أجْملَ منظرٍ ... ومع الجمالِ سَكينةٌ ووقارُ
13-والريحُ طيّبةٌ إذا استقبلْتِها ... والعِرضُ لا دَنِسٌ ولا خَوّارُ
[229] 14-وإذا سريتُ رأيْتُ نارَكِ نَوّرتْ ... وجْهًا أغرَّ يَزينُه الإسْفارُ
15-صلّى الملائكةُ الذين تُخيِّروا ... والصّالحون عليكِ والأَبْرارُ[1]

لاشكّ في أنّ عددًا من العناصر الغرَضيّة المستخدمة في هذه المرثية، كتمنّي السقيا للفقيدة وأرق الشاعر أو بكائه، هي عناصر تقليديّة، وأنّ صياغتها لا تخلو من بعض التأنّق، ولكنّ عاطفة الشاعر تمكّنت، مع هذا، من النفاذ.

1- الديوان ص 199.

وينبغي أن نسجّل بالخصوص الإشارة القصيرة، والمؤثّرة على قصرها، إلى الأطفال الصغار الذين حُرموا عناية أمّهم الغالية. وبالرغم من التصبّر والكتمان، فإنّ ألم هذا الرجل الذي وجد نفسه عرضة للعزلة في ذات اللّحظة التي بدأ يستشعر فيها أنّ قوّته تتراجع، قد تمّ التعبير عنه على نحو يبعث على الإعجاب. وقد عبّر عن هذا الألم بالخصوص في الذكريات القليلة التي استحضرها عن حياتهما المشتركة، ذكريات الحياة اليوميّة التي تبدو الفقيدة من خلالها في صورة الرفيقة الحبيبة المحترمة.

هذه القصيدة تشكّل علامة في تاريخ الغرض الذي ندرسه، ذلك أنّ «مثل هذه الأبيات يبيّن الشوط الذي تمّ قطعه في موضوع المرثية: فقد انضاف إلى السماحة الإسلاميّة فيض من البوح العاطفيّ من طراز إنسانيّ خالد»[1].

ولكنّ هذه المرثية، وإن كانت أولى أمثلة هذا النوع، ليست المرثية الوحيدة التي خصّ بها شعراء القرن الأوّل الهجريّ (السابع الميلادي) زوجةً، أو بشكل أعمّ، امرأة حبيبة. فقد قال مالك المزموم[2]:

1-امْرُرْ علــى الجدَثِ الذي حَلّتْ به　　أمُّ العلاءِ فنادِهَا لـــوْ تسْمــعُ

2-أنَّى حللْتِ وكنتِ جِدَّ فَروقــةٍ　　بَلَدًا يمرُّ بـــه الشجاعُ فيفْـــزَعُ

[230]3-صلّى الإلاهُ عليكِ منْ مفقودةٍ　　إذْ لا يُلائمـكِ المـكانُ البَلْقَـعُ

1- ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) III/580.

2- مالك أو مويلك المزموم من ذُهْل، وهو من شعراء البحرين، تدور المقاطع القليلة الباقية من أثر هذا الشاعر الخارجي الذي عاش في القرن Iهـ/VIIم على نزاعاته مع الوالي الأموي الحجّاج بن يوسف: راجع المرزباني: معجم الشعراء ص 263 والأغاني XVI/150 والبغدادي: الخزانة III/605.

4-فلقد تركتِ صَبيّةً مرحومــــــةً لمْ تدْرِ ما جزَعٌ عليك فتَجْــزَعُ
5-فقدتْ شمائلَ مــنْ لِزامكِ حلوةً فتبيتُ تسهــــرُ ليلها وتَفجَّــعُ
6-فإذا سمعتُ أنينَها فـــــي ليلِها طفِقتْ عليكِ شؤونُ عينِي تَدْمعُ[1]

هذا المقطع الذي يعود تاريخ نظمه إلى نفس الفترة تقريبًا يبيّن أنّ الأمر يتعلّق بتوجّه جديد للمرثية. ذلك أنّ المعاني الجديدة تهيمن في هذه الأبيات، بما يفوق ما في قصيدة جرير، وعاطفة الشاعر تعبّر عن نفسها على نحو أكثر مباشرة وعفويّة. وقد يكون من المفيد أن نشير، ضمن مسار الأفكار ذاته، إلى مرثيّة تُنسب إلى كثيّر[2] قد يكون، على ما يبدو، رثى فيها عزّة بقوله:

4- أقولُ ونِضْوي واقفٌ عــندَ رَمْسِهَا عليكِ سـلامُ اللّهِ، والعيْنُ تَسْفَحُ
5-فهذا فراقُ الحــــقِّ لا أنْ تُزيرَني بلادَكِ فتلاءُ الـذّراعيْن صَيْــدَحُ
6-وقد كنتُ أبكي منْ فراقِكِ حيّةً وأنتِ لعمري اليــومَ أنْأى وأنـزَحُ
[231]12-أَلا لا أرى بعدَ ابنةِ النّضْرِ لذّةً لِشيْءٍ ولا مِلْحًا لِمَــــنْ يتمَلّحُ
13-فلا زالَ رمــــسٌ ضمَّ عزّةَ سائلاً بهِ نعمةٌ مـنْ رحمةِ اللّهِ تَسْفَــحُ[3]

1- شعر الخوارج، القطعة 115 ص 60.
2- كثيّــر بـن عبد الرحمان (ولد نحو 45هـ/663م وتوفّي حوالي 105هـ/728م) شـاعر حجازي شهير، كان شاعر مدح وشاعر رثاء معًا كما كان مؤمنًا بعقائد الشيعة ولاسيما الكيسانيّة (سوف ندرس شـعره ذا الاستيحاء الشيعي في الفصل VIII من هذا البحث): راجع، في شـأن هذا الشاعر، بلاشـير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) III/609 - 616 وهو يقدّم قائمة ضافية بالمراجع الصالحة لدراسته.
3- الديوان I/197 - 199.

على أنّ هذه القصيدة لا تُقارَن في شيء بالمرثيتيْن اللّتين حلّلناهما في ما سبق، فضلاً عن أنّه مشكوك في أصالتها على غرار عديد القطع المنسوبة إلى هذا الشاعر.

ولئن نحن - بالرغم من هذا - ذكرناها، فإنّ ذلك لمجرّد أن نبيّن أنّ نظم الشعر في رثاء امرأة حبيبة قد أزال لدى الجمهور، تدريجيًا، طابع التجديد غير اللاّئق الذي كان الفرزدق قد ندّد به.

ولهذا فإنّ شعراء القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلاديّ) قد أطلقوا العنان لعواطفهم بمناسبة وفاة زوجاتهم، بل حتّى بمناسبة وفاة صواحبهم.

وحتّى إذا نحن أهملنا المراثي العديدة المنسوبة إلى ديك الجنّ[1] والتي تنتمي، بالأحرى، في ما يبدو لنا، إلى ذلك الأدب القصصيّ الذي سيتطوّر في القرون اللاّحقة والذي سيكون الشعراء فيه في الغالب أبطالاً وضحايا في الوقت ذاته، فإنّ المراثي التي خصّ بها بشّار ومسلم بن الوليد[2] **[232]** زوجتيهما تبرهن على أنّ هذا الضّرب من الرثاء قد اكتسب نهائيًا حقّ الوجود في الشعر العربيّ.

1- ديك الجنّ لقب لشاعر عربي من شعراء سورية في أواخر القرن IIهـ/VIIIم وأوائل القرن IIIهـ/IXم واسمه عبد السلام بن رغبان. ولد في في حمص في 161 هـ/7772 وتوفّي سنة 235 أو 236 هـ/849 - 51م ولم يفارق سورية وتعبّر أشعاره التي وصلت إلينا والتي نُشرت مؤخّرًا من قبل أحمد مطلوب (بيروت 1964) عن ميوله الشعبيّة: انظر ترجمة موجزة لحياته وقائمة بالمراجع الصالحة لدراسته في دائرة المعارف الإسلاميّة EI 2 284/II. وإنّ المراثي التي نظمها هذا الشاعر، على ما يبدو، للتّعبير عن ندمه على قتل زوجته الحبيبة (الديوان ص ص 92 - 97 و142 - 143) قد تطرّقت - مهما كانت قيمة نسبتها إلى ديك الجنّ - إلى معان شعريّة تبدو لنا مميّزة لشيء من الأدب القصصي (اغتيال الزوجة من فرط الغيرة - الأسف والنّدم - الوفاء بعد الموت- زيارة طيف الحبيبة ليلاً وهو محتفظ، بالرغم من كلّ شيء، بحبّه لِمَن قتله...إلخ).

2- مسلم بن الوليد الأنصاري الملقّب بـ»صريع الغواني» هو أحد أبرز شعراء القرن II هـ/VIIIم. يعود تاريخ ميلاده إلى ما بين 130هـ/747م و140هـ/757م. كان شاعر بلاط

يقول بشّار بن برد:

18-أَحُمَيْدَ إنْ تَرِدِي المُصابَ فإنّنا رَهْنُ النفوسِ بمثل ذاكَ المَوْرِدِ

19-والناسُ كُلّهمُ وإن بعُد المدى عَنَقٌ تتابعَ كلُّهمْ في مِقْوَدِ

20-أصبحتُ بعدكِ كالمُصابِ جناحُه يُبْكَى لجانبهِ إذا لمْ يَسْعَدِ

21-حرّانَ فارقَ إلْفَهُ ونأى به دهرٌ يعودُ على سوادِ المَوْجِدِ

22-ممّا يُعزّي القلبَ بعدكِ أنّني في اليوم جارُكِ يا حميْدةُ أوْغَدِ[1]

ويقول مسلم بن الوليد:

1-بكاءٌ وكأسٌ كيف يتّفقانِ سبيلاهُما في القلب مختلفانِ

2-دَعاني وإفراطَ البكاءِ فإنّني أرى اليومَ فيه غيرَ ما تريانِ

3-غدتْ والثرَى أَوْلَى بها من وَليّها إلى منزلِ ناءٍ لِعَيْنِكَ دانِ[2]

[233] وقد أوْحى الشعور الأبويّ أيضًا إلى شعراء العصر مراثي من أكثر الشعر تأثيرًا.

وينبغي أن نلاحظ، في هذا الصدد، أنّ «المراثي» المخصّصة للأبناء قد كانت، منذ مطلع القرن الأوّل الهجريّ (السابع الميلاديّ) ذات وقع غنائيّ أوضح من سائر المراثي، وذلك باعتبار أنّ فقْد الولد أشدّ إيلامًا من أيّ فقد سواه.

فعاش في بغداد ثمّ كلّفه المأمون ببريد جرجان فتوفّي بها في 208هـ/823م تاركًا أثرًا شعريًا هامًّا كمًّا ونوعًا يشكّل المدح أبرز ما فيه. طُبع ديوانه أوّلاً من قبل (المستشرق) دي غويا M.J de Goeje (ليدن 1875) ثمّ أُعيد طبعه من قبل سامي الدهّان (القاهرة 1957) مع مقدّمة هامّة تشير إلى مختلف دراسات سابقيه لهذا الشاعر.

1- الديوان III/117.

2- الديوان، القصيدة 186 ص 341.

وقد قال أبو ذؤيب الهذلي:

5-أوْدَى بَنِيّ وأعقبوني غُصّةً بعدَ الرُقادِ وَعَبْرَةً لا تُقْلِعُ
6-ولقد أرى أنّ البكاءَ سفاهةٌ ولسوفَ يُولَعُ بالبُكا مَنْ يُفجعُ
7-سبقُوا هَوَيَّ وأعنقُوا لهواهمُ فَتُخُرِّمُوا ولكلّ جنبٍ مَصْرَعُ
8-فغبرْتُ بعدهمُ بعَيْشٍ ناصبٍ وإخَالُ أنّي لاحِقٌ مُسْتَتْبِعُ
9-ولقد حرصْتُ بأنْ أدافعَ عنهمُ فإذا المنيّةُ أقبلتْ لا تُدْفَعُ[1]

أمّا المراثي التي نظمها شعراء النّصف الثاني من القرن الأوّل الهجريّ (السابع الميلاديّ) في موت أبنائهم فتوحي بموقفيْن يتواجدان غالبا، بالرغم من تضادّهما، في نفس القصيدة: شيء من الميل إلى الرضى بالألم والحرص على عدم الإخلال بإحدى خصال «السيّد» العربيّ، خصلة الجلَد، وهو حرص يعزّز في الغالب الرغبة في البرهنة على التحلّي بفضيلة ذات استيحاء إسلاميّ: هي صبر المؤمن على الابتلاءات التي يبتليه الله بها. وهو قول الفرزدق:

1-أبَى الحزنُ أنْ أسْلَى بَنيَّ وسَوْرةٌ أراها إذا الأيدي تلاقتْ غِضابُها

...

[234] 3-ثوى ابناي في بَيْتَيْ مُقامٍ كلاهما أَخِلّتُه عنّي بطيءٌ ذَهابُها

...

16-وكائنْ أصابتْ مؤمنًا من مصيبةٍ على اللّهِ عُقْباها ومنه ثوابُها[2]
17-هجرْنا بُيُوتًا أنْ تُزارَ وأهلُها عزيزٌ علينا، يا نَوارُ، اجتنابُها

...

23-فلا تَحسَبا أنّي تضعضعَ جَانِبي ولا أنّ نارَ الحربِ يخبُو شهابُها
24-بقيتُ وأبقتْ منْ قناتي مَصابتي عَشَوْزَنَةً زَوْراءَ صُمًّا كِعابُها
25-على حدَثٍ لوْ أنّ سَلْمَى أصابها بمثْلِ بَنيَّ ارفَضَّ منها هضابُها[3]

1- شرح أشعار الهذليّين I/القصيدة الأولى ص ص 6 وما بعدها.
2- هذا البيت مستوحى – حتّى في صياغته – من القرآن الكريم: (راجع خاصّة السورة 42، الآية 30).
3- الديوان ص ص 886-887. وانظر المعنى ذاته في المصدر السابق ص ص 270 و273 و509 وص ص 764-765 وانظر أيضًا ديوان جرير ص ص 430-431 وعقيل بن عُلفة في OPUSCULA ص 100.

وقد عرف شعراء القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد)، فيما هم يستعيدون المعاني الشعريّة ذاتها - وبالرغم من ذلك - كيف يتفوّقون في إدراجها ضمن أشعار أصبح فيها الوقع الغنائيّ سائدًا بشكل نهائيّ. ذلك قول بشّار:

3-كأنّي غريبٌ بعد موتِ محمّدٍ ... وما الموتُ فينا بعدَهُ بغريبِ
4-صبرتُ على خيرِ الفُتُوِّ رُزئتُهُ ... ولوْ لا اتّقاءُ اللّهِ طالَ نحيبي

.....

[235]13-عجبتُ لإسراعِ المنيّةِ نحوَه ... وما كان لوْ مُلّيتُهُ بعجيب
14-رُزئتُ بُنَيَّ حين أورقَ عُودُهُ ... وألقَى عليَّ الهمَّ كُلُّ قريبِ
15-وقد كنتُ أرجو أن يكونَ محمّدٌ ... لنا كافيًا منْ فارسٍ وخطيبِ[1]

وبالرغم من أنّ هذه العواطف لن تجد شعراءها الحقيقيّين إلاّ بعد قرن من الزمان، على ما سنرى[2]، فإنّ تنوّع المشّاعر التي أوحت المراثي المنسوبة إلى شعراء القرنيْن الأوّل والثاني للهجرة (السابع والثامن للميلاد) أمر بارز لأكثر من سبب.

وهو يبيّن بالخصوص في أيّ اتّجاه تطوّرت الروابط الاجتماعيّة ومشاغل الشعراء معًا، وما هي الآفاق الجديدة التي فتحها مثل هذا التطوّر أمام الشعر العربيّ.

ذلك أنّ تنوّع المشاعر التي أوحت مراثي هذا العصر، أي الرابطة الزوجيّة والحبّ الأبويّ والبرّ بالوالديْن[3] أو المودّة الأخويّة[4]، ما فتئ

1- الديوان I/254 - 256 وراجع كذلك القاسم بن يوسف في «أوراق» الصولي ص ص 203 - 204 و204 - 205 وديوان ديك الجنّ ص ص 131 و144.
2- انظر ص 370 في ما يلي.
3- راجع بالخصوص: مطيع بن إياس في «شعراء عبّاسيون» ص ص 42-43.
4- أشجع السلمي: «أوراق» الصّولي ص ص 132-133.

أن عبّر عن نفسه بواسطة تجديد ما انفكّ يزداد وضوحًا في معاني هذه الآثار وفي أساليبها على حدّ السواء.

ونخصّ بالذكر، في هذا الصدد، بعض المراثي المخصّصة للأصدقاء باعتبارها دالة دلالة خاصّة على التطوّر العميق الذي شهده الغرض المدروس. ويجسّم هذا قول بشّار:

20-كيفَ يصفُو لِيَ النّعيمُ وحيـدًا والأخِـلاّءُ في المقابرِ هَـامُ

[236]21-نَفِستْـهـمْ علـيَّ أمُّ المـنايـا فأنَامتْهُمْ بعنـفٍ فنَامُـوا

22-لا يَغيضُ انسجامُ عيني عليهـمْ إنّما غـايةُ الحزينِ السّجـامُ[1]

وقوله الآخر:

1-لَعمري لئن أصبحتَ فوقَ مشذَّبٍ طويـلٍ تعفّيكَ الرياحُ مع القطْـرِ

2-لقدْ عشتَ مبسوطَ اليدين مبـرِّزًا وعُوفيتَ عند الموتِ من ضغطةِ القَبْرِ

....

5-فطوبَى لِمَنْ يبكـي أخـاهُ مجاهرًا ولكنّني أبكي لفقْدِكَ في سـرّي[2]

وينبغي أن ندقّق أوّلاً أنّ علاقات الصداقة لم تُذكر من قبل الشعراء العرب إلاّ نادرًا. فأن يُشيد شاعر بمثل هذا الشعور إنّما هو في حدّ ذاته أمر جدير بالملاحظة.

وينبغي أن نلاحظ بعد هذا، وهو ما يبرز بوضوح من المثال الثاني، أنّ الصداقة كانت، في ذلك العصر، مصاحبة في الغالب لوحدة المشارب السياسيّة.

1- الديوان IV/ص ص 178 - 179، وانظر المعاني ذاتها في المصدر ذاته IV/91.
2- الديوان IV/76 - 77.

وهذا يؤدّي بنا حينئذ إلى الحديث عن الصنف الرابع من المراثي وهو المراثي ذات الاستيحاء السياسيّ المتواترة بالأخصّ لدى شعراء الشيعة وشعراء الخوارج.

وللنّظر في هذه الأشعار نخصّص فصلنا المقبل.

الفصل الثامن

الموت في آثار شعراء الشيعة والخوارج

في القرون الثلاثة الأولى للهجرة

(VII وVIII وIXم)

[239]لئن عرف الشعراء العرب أحيانًا كيف يُظهرون قدرتهم على إرهاف السمع لانفعالات قلوبهم، فإنّ شاغلهم الأساسي قد كان الاستجابة لانتظارات جمهورهم.

ومن ثمّ فلا غرو في أنّهم قد كانوا في الغالب المعبّرين الأوفياء عن شواغل بيئتهم، مساهمين بذلك في الحفاظ على الصلة الدائمة بين الشعر العربيّ والمجتمع، وهي صلة مثمرة لأنّها مولّدة للتّطوّر.

وبقدر ما كان انتباه هؤلاء الشعراء لمشاكل زمنهم أشدَّ وكان التزامهم السياسي أثبتَ، كان ظهور هذا في آثارهم أوضح.

ولذا فإنّ النظر في النصوص الشعريّة المنسوبة إلى الشعراء الشيعة أو الشعراء الخوارج خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة (السابع والثامن والتاسع للميلاد) يكتسي، في تقديرنا، أهمّيّة بالغة.

ذلك أنّه بإمكاننا أن نأمل العثور، في الأشعار التي خصّصها الناطقون بأسماء هذه الأحزاب المهزومة لموضوع الموت، إمّا على عناصر غرَضيّة جديدة كلّ الجدّة، أو، على الأقلّ، على نبرات طريفة.

غير أنّ النصوص التي وصلت إلينا من هؤلاء الشعراء تطرح عددًا من القضايا. ينبغي أن نلاحظ أوّلاً أنّ هذه النصوص قليلة جدًّا. ذلك أنّ المقاطع الشعريّة التي في حوزتنا لا تمثّل سوى جزءٍ ضئيل من أثر كان – إذا نحن احتكمنا إلى العدد الكبير من الشعراء المنضوين

تحت هذه الأحزاب- هامًا من الناحية الكمّيّة، ولكنّ روايته أُهملت بسبب من آراء هؤلاء الشعراء نفسها.

[240] ولهذا فإنّ النصوص القليلة التي لا يزال في وسعنا أن نتلقّطها هنا أو هناك ثمينة جدًا. وهي لئن كانت غير كافية للتّعبير عن حجم هذه التيّارات الفكريّة، فهي شاهدة على وجودها.

أمّا الآثار المنسوبة إلى شعراء الشيعة فهي تطرح مشكلة ثانية هي صحّة نسبتها. فهي تُنسب - بحسب المصادر المختلفة - إلى هذا الشاعر أو إلى ذاك، وهو ما يعسر معه التأريخ لها[1].

ولكنّ هذه المشكلة، التي ربّما كانت لها أهمّيّة كبرى في دراسة عن التطوّر التاريخي للتّشيّع، إنّما هي ثانويّة نسبيًا في الدراسة الغرضيّة التي نحن مهتمّون بها. وإن كان هذا قد حمَلنا على دراسة جميع النصوص المنسوبة إلى الشعراء الشيعة في ما بين 50 هـ/670م و300هـ/912م في نطاق نفس الفصل عسانا نحدّد، بشكل شامل، إضافة هذا الشعر ذي الاستيحاء السياسي إلى تطوّر موضوع الموت.

إنّ «الشيعة»[2]- وفي الأصل «شيعة علي» - هي الاسم الذي كان يُطلق - ولا يزال- على المنتمين إلى حزب سياسي - ديني يؤكّد مشروعيّة مطامح علي وذريّته في تولّي الخلافة. هذا الحزب الذي يبدو أنّ ولادته تعود إلى تاريخ وفاة الرسول (ص) لم يبدأ في الاضطلاع بدور سياسيّ - دينيّ هامّ إلاّ انطلاقًا من خلافة علي. وإنّ عمله ومذهبه، على حدّ السواء، إنّما تطوّرا بالخصوص في كنف

1- انظر مثالاً من المشاكل التي تطرحها هذه النصوص في ما سيتلو ص.....

2- راجع دائرة المعارف الإسلاميّة (1) EI: فصل «Shi'a» 362/IV. وما بعدها.

السرّيّة التي اضطرّ إليها على إثر الهزيمة النكراء التي مُني بها الجيش العلويّ في كربلاء.

وليس قصدنا أن ندرس الدور السياسي لهذا الحزب ولا أن نخوض في الخلافات السياسيّة أو المذهبيّة التي كانت الأصل في نشوء مختلف الفرق التي تُنسب إليه.

وإنّما يقتصر هدفنا على إبداء بعض الملاحظات الكفيلة بتوضيح التنويعات الغرَضيّة التي سنتولّى النظر فيها.

الملاحظة الأولى هي أنّ الخيبات السياسيّة- العسكريّة التي مُنيت بها الشيعة حملت معتنقي هذا المذهب على إضفاء بُعد جديد على مفهوم الشهادة: فقد لاحظ بعض الباحثين، وهو محقّ، أنّ «اغتيال الحسين، وقد قُتل بسيوف كتائب الجيش الحكومي، يفوق اغتيال علي، وقد أَهرقَ دمه أحدُ الخوارج بصورة معزولة، في كونه البذرة الفعليّة للعقيدة الشيعيّة.

وهكذا فإنّ فكرة «المحنة»، وهي معنى كان الإسلام الرسمي قد فقَده بسبب الأحداث التي رفعت مسيرة النبي بعد «الهجرة» إلى قمّة السعادة الأرضيّة ثمّ وضعت لها حدًّا بواسطة موت هادئ خال من كلّ مأسويّة...هذه الفكرة دخلت إلى الدين من جديد لدى الشيعة (...).

[241]وفكرة المحنة هذه بإمكانها أن تحتفظ في ذاتها، بطابع أرضيّ مثلما هو الشأن عند الزيديّة، وهم أقرب الشيعة إلى السنّة. وهي لئن اتّخذت لدى الكثيرين مثل هذا الطابع الدينيّ – وبعبارة أخرى لئن بدا موت الحسين للشّيعة بمثابة الطريق إلى الجنّة- فلأنّه

قد انضاف إليها تصوّر آخر هو تصوّر حلول «العظَمة» الإلهيّة في الإنسان»[1].

يفضي بنا هذا إلى إبداء ملاحظة ثانية تتعلّق بهذه النقطة الأساسيّة في التصوّر الشيعيّ «للإمامة». ذلك أنّه مهما كان الاختلاف في الصياغات التي أسندتها الفِرق الشيعيّة إلى الصلات بين «الإمام» والذات الإلاهيّة. فهي تلتقي في أنّ «الإمام» لئنْ كان لا يمتلك جوهرًا فهو يمتلك صفاتٍ ذات مصدر إلاهي، ولم يتردّد بعض الشيعة في المجاهرة بالاعتقاد في «الرجعة» (أي العودة المنتظرة للإمام) الذي نُظر إلى موته على أنّه سفَر مؤقّت أو اختطاف ظرفي. هذا الإمام الذي يواصل الحياة مختفيًا عن أنظار البشر في برزخ فتّان في انتظار الساعة التي يجب أن يرجع فيها بين الناس كي يقيم حُكم العدل والتقوى من جديد.

ولئن لم تكن هذه المعتقدات، في صياغتها المتطرّفة هذه، معتقدات جميع الشيعة، فإنّ ذلك لم يحل دونها ودون تشكيلها الامتداد الطبيعيّ لتوجّه أساسيّ للحركة الشيعيّة برمّتها، وهي حركة حرصت على أن تقوّي في معتنقيها الشعور بالطابع المتعالي «للإمامة» وعلى أن تحتفظ لديهم بأمل حيّ في النصر النهائي لقضيّتهم وفي النفع المعلّق على استشهادهم.

وإنّ التنويعات الغرَضيّة على موضوع الموت التي أحدثها شعراء الشيعة في هذا العصر إنّما تقع في هذا الأفق.

وقد عولج موضوع الموت قبل الشعراء الشيعة ضمن أشعار الرثاء أو الفخر.

1- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

وسواء تعلّقت هذه الآثار بحدث مخصوص أو تطرّقت إلى المحن المتابعة التي تعرّض لها العلويّون، فإنّ النبرة الغالبة عليها هي نبرة الحماسة الشديدة.

[242] وقد مثّل استشهاد الحسين ومَن كانوا معه في كربلاء[1] أبرز موضوع ضمن المراثي الشيعيّة الأولى. قال عبيد الله بن الحُرّ:

1-يقـــولُ أميرٌ غادرٌ حقَّ غــــادرٍ　　ألاَ كنتَ قاتلتَ الشهيدَ ابن فاطِمَهْ

2-فيَا ندَمـــــي ألاّ أكــونَ نصرتُه　　ألاَ كـــلُّ نَفْسٍ لا تُســـدَّدُ نادِمَهْ

....

4-سقَـــــى اللّهُ أرواحَ الذين تأزّروا　　علـى نصرهِ سُقيًا من الغيثِ دَائمـهْ

....

10-أَتقتُلُهم ظلمًا وترجــــــو ودِادَنا　　فَـــدعْ خُطّةً ليستْ لنـا بملائِمـَهْ

11-لعمري لـــــقدْ راغمتمونا بقتلهمْ　　فكـــمْ ناقـمٍ منّا عليكمْ ونـاقِمَـهْ[2]

إنّ لهجة هذه القصائد لهجة نقمة شديدة، ومن الطبيعيّ أن يبدي الشعراء الذين واكبوا هذا الحدث مثل ردود الفعل هذه إزاء موت مأسويّ لزعيم موقَّر، وأن يذكروه بالعبارات التي كنّا بصدد تحليلها.

1- انظر ص 221 وما بعدها أعلاه، الهامش 7.

2- تاريـخ الطبـري 270/IV، وانظر حـول الموضوع ذاته قطعًا أخـرى في مروج الذهب 72/III و74 و78 و101. وعبيد الله بن الحُرّ الذي نُسـب إليه هذا النصّ ليس شـاعرًا شيعيًّا بأتـمّ معنى الكلمة. فقـد كان زعيم عصابة من «الصعاليك» شـهيرًا، وتميّز بحملات جريئة كان ينظّمها، في تلك الظروف المضطربة ضدّ جباة الضرائب. وقد سعى مختلف زعمـاء الأحزاب السياسـيّة إلى أن يحرزوا تعاونـه معهم، ولكنّه لم يُسـده إلاّ نادرًا وفي الحـدود التـي كان ذلك يتلاءم فيها مع مصالحة. وقد قُتل سـنة 68هـ/687م (انظر، في شأن هذا الشاعر: يوسف خليف «حياة الشعر في الكوفة ص 376). وتعبّر بعض القصائد المنسـوبة إليه عن الندم الشـديد الذي أحسّ به قسـم من الرأي العامّ بالكوفة من جرّاء تخلّيهم عن الحسين وكونهم بذلك مسؤولين عن مآله الفاجع.

ولكنّ هؤلاء الشعراء لم ينفردوا برثاء الحسين وأصحابه. فقد نظم الشعراء الشيعة في العصور اللاّحقة - بدورهم- مراثي في الموضوع ذاته يظهر عليها مبدئيًا أنّها واعدة أكثر.

[243] قال السيّد الحميري[1]:

أُمْرُرْ على جدَثِ الحُسيْـن فَقُلْ لِأعظُمِه الزكيّهْ
آأعظُمًا لا زلتِ مِنْ وَطْفَاءَ ساكبةٍ رَوِيَّهْ
وإذا مررتَ بقبرِهِ فأَطِلْ بهِ وَقْفَ المطيّهْ
وابكِ المُطهّرَ للمطهَّرِ والمُطهَّرَةِ النّقِيَّهْ
كَبُكَاءِ مُعْوِلةٍ أتتْ يومًا لِواحدِها المنيَّهْ[2]

وقال ديك الجنّ:

1-أصبحتُ ملقًى في الفراش سقيمًا أَجِدُ النّسيم منَ السقام سَمُومَا
2-ماءٌ من العبَرات حرَّى أرضُهُ لوْ كان مِنْ مطرٍ لَكانَ هزيمَا
...
5-مرّتْ بقلبيَ ذكرياتُ بَني الهدى فنسيتُ منها الرَّوْحَ والتهويمَا

1- السيّد الحميري هو أبو هشام إسماعيل بن محمّد بن يزيد بن ربيعة بن مفرّغ الحميري، وهو شاعر أصله من البصرة حيث ولد حوالي 110هـ/728م. كان أهله خوارج، بل كانوا إباضيّة تحديدًا، ولكنّ السيّد قطع صلته بتقاليد الأسرة كي يعلن أنّه كيسانيّ وعاش طوال حياته واحدًا من شعراء الشيعة المتحمّسين. وقد توفّي، على أكثر الروايات احتمالاً، ببغداد سنة 173هـ/ 789م: راجع:

M.Barbier De Meynard: «Le Seid Himyarite» in J.A. 7e série T. IV (Août – septembre

وراجع دائرة المعارف الإسلاميّة 258 - 258 - 159 pp (1874) (1) EI).

ونشير، إضافةً إلى ما قلنا، ألى أنّ ما بقي من شعره جمعه أخيرًا ونشره هادي شاكر شكر تحت عنوان «ديوان السيّد الحميري» ونشره ببيروت دون تاريخ.
2- الأغاني 240/VII.

6-ونظرتُ سِبْطَ محمّدٍ فـــي كربلا   فردًا يعاني حزنَـــه المكظومَـا
7-تنحو أضالعَهُ سيـــوفُ أميّـــــةٍ   فتراهمُ الصّمصـــومَ فالصّمصومَـا
8-فالجسمُ أضحى في الصّعيد موزّعًا   والرأسُ أمسى في الصِعادِ كريمَا[1]

وفضلاً عن اللّجوء المستمرّ إلى المحسّنات البلاغيّة، فإنّ ما يلفت الانتباه، في هذا المقطع الأخير، هو حرص الشاعر على أن يضفي على الحدث حضورًا ملموسًا، وبذلك يظلّ الإبداع الشعريّ رهين الواقع التاريخيّ: **[244]** يقول دعبل الخزاعي[2]:

1-رأسُ ابـــنِ بنتِ محمّـدٍ ووصيّهِ   يا لَلرّجالِ على قناةٍ يُـرْفَــــــعُ
2-والمسلمونَ بِمنظَرٍ وبمسمَـــعٍ   لا جـــازِعٌ مـــنْ ذا ولا مُتخشّعُ[3]

ولئن شغل استشهاد الحسين، من هذه الآثار الشيعيّة، محلّ الصدارة، فإنّه لم يكن الحدث المأسوي الوحيد الذي احتفل به شعراء هذا الحزب السياسي- الديني، ذلك أنّ أحداث القمع المتالية التي جوبهت بها الثورات الشيعيّة، سواء على عهد الأمويّين أو على عهد العبّاسيّين، قد خلّفت عديد الضحايا الذين مجّد الشعراء الشيعة شهادتهم.

1- الديوان، القصيدة 8، ص ص 60 - 61.
2- دعبل لقب لأبي علي محمّد بن علي بن رزين الخزاعي. شاعر عربيّ من شعراء النصف الثانـي من القرن IIهـ/VIIIم والنّصف الأوّل من القرن III هـ/IXم (ولد في 184هـ/765م وتوفي في 246هـ/860م قضّى شـبابه بالكوفة ثمّ دخل في خدمة الرشـيد في آخر عهده. لم يكن شـاعرًا فحسـب وإنّما كان إلى ذلك ناقدًا وصاحب اختيارات. كانت ميوله الشيعيّة معلنة بوضوح: راجع عن هذا الشاعر الترجمة والبيبليوغرافيا الموجزة التي كتبها L.Zonondek في (1) EI: 255/II - 256.
3- ديـوان دعبل الخزاعي (1) القصيـدة 131 ص 55 = الديوان (2) القطعة 134، ص ص 104-105.

وينبغي أن نلاحظ، في هذا الصدد، أنّ زعماء الشيعة لم يلقوا مصارعهم بحدّ السيف فحسب، فقد استُعمل السمّ في قتلهم، على ما يبدو، أيضًا. وقد أوحت الشكوك التي حامت حول موت علي الرضا[1]، الذي عيّنه الخليفة المأمون لتولّي الحكم بعده وكانت وفاته سنة 203هـ/ 818م في ظروف غامضة بعض الشيء، لشاعر التشيّع دعبل بن علي قوله:

11-أَلاَ أيّها القبـــرُ الغريب مَحلُّـــــهُ بطوسٍ عليكَ الساريـــاتُ هُتُونُ
12-شككْتُ فما أدري أَمُسْقَى بشربةٍ فأبكيكَ أمْ رَيْبُ الـردى فيهـــونُ[2]

[245] والذي نلاحظه هو أنّ الشاعر يعتبر أنّ ردّ فعله إزاء مقتل الزعيم الموقّر لحزبه يجب أن يتحدّد بالنظر إلى الظروف التي حفّت بهذا الموت.

فالذي أثّر في الشاعر ليس الموت في حدّ ذاته، وإنّما هو الموت على الشهادة في سبيل قضيّة هي، في نظره، مقدّسة.

ويبيّن هذا بوضوح المنظور الخاصّ نسبيًا والمحدود في آخر الأمر الذي تمّ في نطاقه التعبير عن موضوع الموت لدى هؤلاء الشعراء.

ثمّ إنّ هذا يدلّنا على الأهمّيّة البالغة التي يعقدها هؤلاء الشعراء على مفهوم الشهادة ومن ثمّ المكانة التي توليها الدعاية الشيعيّة عامّة لهذا المعنى.

1- انظر – حول علي الرضا، أبي الحســن بن موســى بن جعفر ثامن إمام من أيمّة الشــيعة الإثني عشريّة، وعن تعيينه وريثًا للعرش وظروف موته –ترجمته الموجزة في دائرة المعارف الإسلاميّة (1) EI 441/I.(B. Lewis)

2- دعبل: الديوان (1)، القصيدة 201 ص 80 = الديوان (2) القصيدة 208 ص ص 151-152.

ولهذا تمّ التأكيد على أنّ «فكرة المحنة أثّرت في الشيعة إلى حدّ أنّها أنهتْ باستشهادٍ – في حشد من الخرافات تصعب متابعته، وفي الغالب بعمليّة دسّ سمّ أمرَ بها الخليفة- حياة بعض العلويّين ممّن لم يضطلعوا بأيّ دور سياسيّ هامّ مثل الحسن الأوّل وجعفر الصادق وعلي الرضا وغيرهم[1].

لاشكّ أنّ الشاعر لم يعبّر، في المقطع الذي أوردناه، إلاّ عن شكوك. وهذا التردّد في شأن الموقف الذي يجب اتّخاذه هو الذي سمح لنا بأن نبدي أكثر الملاحظات أهمّيّة بالنّسبة إلى دراستنا. غير أنّ موقف هذا الشاعر المتّسم بالتقيّة لا يفي البتّة بحكم نهائيّ على التوجّه العامّ للدّعاية الشيعيّة. فالملاحظة التي أبديناها تظلّ صالحة إذ هي تحدّد نزعة أساسيّة في التشيّع.

وينبغي أن نشير من ناحية أخرى، في هذا الصدد إلى أنّ بعض الشعراء الشيعة لا يمجّدون في أعمالهم شهادة زعماء العلويّين الذين ماتوا في سبيل قضيّتهم الخاصّة فحسب، وإنّما يمجّدون أيضًا شهادة جميع أفراد أسرة النّبي (أي آل البيت) الذين سبق أن قُتلوا في الدفاع عن الإسلام الناشىء من أمثال **[246]** حمزة بن عبد المطّلب[2] أو جعفر بن أبي طالب الملقّب بـ«ذي الجناحيْن»[3].

1- دائرة المعارف الإسلاميّة (1) EI 362/IV.

2- حمزة بن عبد المطّلب، عمّ الرسـول، قُتل في معركة أُحد سنة 3هـ/625م: راجع، عن هذه الشخصيّة وأخبارها دائرة المعارف الإسلاميّة (2) EI 156/III - 157.

3- جعفـر بن أبي طالب هو ابن عمّ الرسـول (ص) والأخ الأكبـر لعليّ. كان من أوائل المسلمين وتوفّي في غزوة مؤتة سنة 8هـ/629م. ويعود لقبه الذي يذكّر ببعض المعتقدات القديمـة إلى حديث فيه زعم بأنّ الرسـول رآه بعد أن مات وهـو يطير بجاحيْن يدمَيان مع جمـع من الملائكـة في الجنّة: راجع دائرة المعارف الإسـلاميّة (2) EI (فصل: جعفر بن أبي طالب) 382/II.

وسعى هؤلاء الشعراء الشيعة – بتمجيدهم أولئك الشهداء الأوائل للإسلام بالطريقة ذاتها التي يمجّدون بها شهداء دعوتهم الخاصّة – إلى الإقناع، عبر الإلحاح على تشابه المصائر، بتشابه المقاصد.

وهكذا يبدو عمل زعمائهم مضاهيًا، في نبله وورعه، عمل أولئك المنافحين عن الإسلام الناشىء.

وتساهم القرابة التي تجمع بين كلّ هؤلاء الهاشميّين، من جهة، وقرابة الأمويّين من ألدّ خصوم الإسلام الناشىء المتورّطين بالخصوص في الموت الدامي الذي تعرّض له حمزة، من جهة أخرى، في دعم هذا التشابه.

ولهذا فإنّ القصائد التي قيلت في امتداح الهاشميّين والتي يُنسب أشهرها إلى الكميْت[1] تفسح المجال واسعًا لذكر هذيْن الصنفيْن من الشهداء. يقول هذا الشاعر:

45-أسرةُ الصّادقِ الحديث أبـي القا سمِ فـرعِ القدامسِ القُـدّامِ

....

58-ذو الجناحيْنِ وابنُ هـالةَ منهـمْ أسَدُ اللّهِ والكميُّ المحـامـي

59-والوصيُّ الذي أمالَ النّجُـو بِيُّ بهِ عـرشَ أمّـةٍ لانهـدامِ

....

[247]67-راعيًا كان مُسْجِحًا ففقدْنا هُ وفقْدُ المُسيمِ هَلْكُ السَـوامِ

.....

1- الكميت بن زيد يتحدّر من فرع من بني أسد أقام بالكوفة. ولد بهذه المدينة سنة 60هـ/680م. كان شيعيًا راسخ التشيّع منذ حداثته منتميًا على ما يبدو إلى فرع معتدل من الزيديّة. وبالرغم من أشعاره التي مجّد فيها آل هاشم، أي «الهاشميّات» التي يدين لها بشهرته فقد مدح بني أميّة وحلفاءهم. وتوفّي مغتالاً بعد 126هـ/743م: راجع بلاشير «تاريخ الأدب العربي» (الأصل الفرنسي) 518/III - 521.

72-ووصيّ الوصيّ ذي الخُطّةِ الفَصْـــ ـلِ ومُردي الخصــومِ يومَ الخِصــامِ
73-وقتيلٍ بالطفِّ غُـــــودِرَ منـــه بينَ غَـــوْغاءِ أمّـــــةٍ وطَغـامِ[1]

لا غرو أنّ هذه الأقوال الشعريّة لا طرافة فيها وأنّ منحاها التمجيديّ يكفي لتصنيفها ضمن الأشعار التقليديّة. ولولا أنّها قد شكّلت منطلقًا لنوع جديد من «تسلسل المعاني الشعريّة» المميّزة للآثار ذات الاستيحاء الشيعيّ والتي لا يخلو تحليلها من فائدة في دراسة موضوع الموت لأهملناها.

هذه الأشعار التي وصلت إلينا منها نماذج منسوبة إلى شعراء شيعة عاشوا في أواخر القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) وأوائل القرن الثالث (التاسع الميلاديّ) من أمثال دعبل بن علي أو ديك الجنّ ليست قصائد مدح، بل قصائد رثاء.

وهي لئن كانت تذكّر – من حيث بناؤها العامّ – بالقصائد السابقة، إذ تبدو هذه وتلك على هيئة تعداد للشّهداء العلويّين، فإنّها تتميّز عنها تمام التميّز بوقعها المأسويّ. قال دعبل (الخزاعي):

1-ذكرْتُ محلَّ الرَبْع من عـــرفاتِ فأجريْتُ دَمْـــعَ العينِ بالعبَراتِ
2-مدارسُ آياتٍ خلتْ من تـــلاوةٍ ومنزلُ وحي مقفـــرُ العرَصاتِ
3-لآلِ رسول اللّهِ بالخَيْفِ مـــن مِنًى وبالركنِ والتعـريفِ والجمَـراتِ
[248]4-ديـــارُ عليّ والحسيْن وجعفرٍ وحمــــزةَ والسجّادِ ذي الثفِنَاتِ
5-ديارٌ عفاها جـوْرُ كلِّ مُنابـــذٍ ولمْ تَعْفُ بالأيّام والسنـــواتِ
6-قفا نسألِ الدارَ التي خـــفَّ أهلُها متـــى عهدُها بالصّوم والصّلـواتِ
7-وأيْنَ الأُلَى شَطّتْ بهمْ غُربـــةُ النّوى أفانينَ فـي الأطـــرافِ منقبِضـــاتِ

1- «الهاشميّات»: القصيدة 1 ص 14 وما بعدها.

...

11- قبورٌ بكوفاتٍ وأخرى بِطَيْبَةٍ	وأخرى بِفَخٍّ نالَها صلواتي
12- وقبرٌ ببغدادٍ لنفسٍ زكيّةٍ	تضمّنها الرحمانُ في العرَصاتِ
13-فأمّا المُمِضّاتُ التي لستُ بالغًا	مبالِغَها منّي بِكُنْهِ صفاتِ
14-إلى اللّهِ حتّى يبعثَ اللّهُ قائمًا	يُفرّجُ منها الهمَّ والكُرُباتِ
15-نفوسٌ لدى النّهريْن منْ بطنِ كربلا	مُعرَّسُهمْ منها بشطِّ فراتِ
16-تَقسَّمَهُمْ ريْبُ المنونِ فما تَرى	لهمْ عُقْدَةً مَغْشِيّةَ الحُجُرَاتِ[1]

[249] وتكمن فائدة هذه الأقوال الشعريّة في أنّه بإمكانها أن تؤثّر عبر تحريك شعوريْن في القارئ يشكّل التقاؤهما المأسويّ والشفقة والإعجاب تحديدًا. ذلك أنّ المصائر التي تُحدّثنا هذه الأشعار عنها مثيرة للشّفقة باعثة على الإكبار، وأنّ هذا التتابع لمصارع دامية لقيها جميع هؤلاء الأشخاص المشاهير، عن طريق حتميّة يخضعون لها وتتعالى عليهم، مأسويّة حقًّا.

وإنّ الطرافة البالغة التي تبدو لنا في هذه الآثار إنّما تتجلّى في هذا: ذلك أنّ آثار سابقيهم لم يكن فيها مجال لشكاوى المهزومين، إذ أنّ الصوت الوحيد الذي كان يستحقّ، في أنظارهم أن يُسمع هو الصّوت الفخور للبطل المظفّر وهو يتغنّى بانتصاراته. فلهذا السبب يؤثّر فينا الشعر الشيعي أكثر ممّا يؤثّر فينا شعر الشعراء الذين وظّفوا قرائحهم في خدمة قضايا خصوم الشيعة، فهو أقرب من حساسيتنا

1- الديوان (1)، القصيدة 41 ص 23 وما بعدها، وانظر كذلك ديوان ديك الجنّ ص 41، القصيدة 2، الأبيات 1-18، وقد استعيد المعنى نفسه بإيجاز من قبل ابن الرومي في المرثية التي رثى بها يحيى بنَ الحسين بن زيد بن علي: الديوان، القصيدة 243 ص 224 وما بعدها، وتعني عبارة «النفس الزكيّة» في البيت 12 محمّد بن عبد الله بن الحسين الذي ثار وقُتل سنة 145هـ راجع: المسعودي «مروج الذهب» 306/III.

التي أضحت، بمرور القرون، أكثر انفتاحًا على نبرات الألم المأسويّة منها على أناشيد النصر الملحميّة.

بيد أنّنا ينبغي أن نلاحظ أنّ الشعراء الشيعة كانوا يعتبرون جميع هذه المحن بمثابة التضحيّات الضّروريّة للنّصر النهائيّ لقضيّتهم. وهكذا تتمّ الاستعاضة عن المأسويّ بالتفاؤل الذي يُصرّح به إذا تعلّق الأمر بما يؤول إليه صراعهم. يقول دعبل:

56-فلوْلا الذي نرجوهُ في اليوم أوْ غَدٍ   تقطّع قلبي إثْرَهُـــم حسَـراتِ
57-خُروجُ إمامٍ لا محالـــةً خارجٌ   يقومُ على اسمِ اللّهِ والبرَكـــاتِ

...

60-فيا نفسُ طِيبي ثمّ يا نفسُ أَبْشــري   فغيْـــرُ بعيدٍ كلُّ ما هــو آتِ
61-ولا تجزعي منْ مدّةِ الجوْر إنّنـــي   كأنّـــي بها قـــد آذنَتْ ببَتـاتِ
62-فإنْ قرّبَ الرّحمانُ منْ تلك مدّتـــي   وأخّرَ منْ عمْري لطولِ حياتـــي
63-شَفيْتُ ولمْ أترُكْ لنفسي رزيّـــةً   وروّيْتُ منهم مُنْصُلــي وقَناتـــي[1]

[250] وتمثّل فكرة «المهديّ المنتظر»[2] لهؤلاء الشعراء- وهي نقطة أساسيّة في المذهب الشيعي- مصدر عزاء.

وبالرغم من أنّ مقصدنا هنا ليس أن نستعرض مختلف التعبيرات التي صاغت بواسطتها شتّى الفِرق الشيعيّة هذه العقيدة، فإنّه يبدو لنا من الضّروري التذكير بأنّ لانتظار «المنقذ» علاقةً – لدى بعض الشيعة- بعقيدتهم في اختفاء «الإمام» وفي الرجعة. ذلك أنّ «موت» «الإمام» في نظر أتباع هذه الفرق لا تأثير له.

1- الدّيوان (2)، القصيدة 44 ص 35 وما بعدها.
2- انظر، في شـأن هـذه العقيدة: دائرة المعـارف الإسـلاميّة (1) EI: (فصل Al-Mahdi) 116/III - 120.

وقد تمّ بسط هذا التصوّر في نصّيْن شهيرَيْن يُنسبان في بعض المصادر إلى كثيّر وفي بعضها الآخر إلى السيّد الحميري[1]، وكلا الشاعرين له ميْل إلى الكيسانيّة:

3-ألاَ إنّ الأيمّةَ مـــــنْ قريشٍ ولاةَ الحقّ أربعةٌ ســــواءُ
4-عليٌّ والثلاثةُ مـــن بَنيـــهِ همُ أسباطُـــه والأوصيـاءُ
5- فأنّى فـــي وصيّتهِ إليهـــمْ يكونُ الشكُّ منّا والمِـــراءُ
6-بهمْ أوصاهمُ ودعـــا إليـــهِ جميعَ الخَلْقِ لـوْ سُمعَ الدعـــاءُ
7-فَسِبْــطٌ سبْطُ إيمـــانٍ وحِلـــمٍ وسبْـــطٌ غيّبتْه كربـــلاءُ

...

10-وسبْطٌ لا يذوقُ الموت حـــتّى يقـــودَ الخيلَ يقدُمُها اللّـــواءُ
11-منَ البيْتِ المُحجَّبِ في سَـــراة شُراةٍ لفَّ بينَهـــمُ الإخـــاءُ[2]

[251] هذه العقيدة صيغت بوضوح أكبر في مقطع آخر، من نفس المرثية على ما يبدو، [كذا] تُنسب، هي الأخرى بلا تمييز، إلى هذا الشاعر أو إلى ذاك، وفيها:

...

وما ذاقَ ابنُ خولةَ طعْمَ مـــوتٍ ولا وارتْ لـــه أرضٌ عِظامَـا
لقـــدْ أمسى المجاوِرُ شِعْبَ رَضْوى تُراجعه الملائكـــةُ الكلامَـا[3]

ولئن كان من المهمّ أن يُسجّل ظهور مثل هذه التصوّرات للموت والبقاء (بعده)، وهي تصوّرات غريبة عن الصّياغة القرآنيّة، فمن

1- وإنْ كانت نسبة هذا المقطع والذي يليه إلى السيّد الحميري أكثر احتمالاً: راجع M.Barbier De Meynard: «Le Seïd» p.245
2- الأغاني 14/IX - 15 (ينسب الأبيات إلى كثير) + الأغاني 245/VII.
3- المرجع السابق ص 250 [ولم نجد البيتيْن في ديوان كثيّر في حين وجدناهما، بترتيب معكوس، في ديوان السيّد الحميري، طبعة الأعلمي د.ت ص ص 177-178: وقد اعتمد

الضّروريّ أن ندقّق أنّ مثل هذه المعاني (الشعريّة) لا يبدو أنّها ألهمت الشعراء غالبًا في العصر الذي يعنينا. فهذا التيّار يبدو إذن – في تاريخ الموضوع الذي يشغلنا- بمثابة التيّار المعزول.

وينبغي أن نلاحظ أيضًا أنّ هذه العناصر الغرَضيّة قد تمّ التعبير عنها في نطاق عرض بيانات المذهب السياسيّ، لا في إطار التفكير في الموت، فلم يتسنّ لها، من ثَمَّ، أن تطوّر الأقوال الشعريّة المتعلّقة بموضوع الموت.

ولهذا فمهما كانت طرافة بعض التصوّرات الشيعيّة المتّصلة بهذه المسألة، فإنّ إضافة الشعراء الشيعة إلى تطوّر الموضوع المدروس تبدو لنا، في نهاية التحليل، قليلة الأهمّيّة جدًّا.

فلئن استحقّ هؤلاء الشعراء تنويها مخصوصًا في هذا البحث، فإنّما يعود الفضل في ذلك إلى ما في بعض مراثيهم من وقع جديد.

أمّا إضافة الشعراء الخوارج فيبدو لنا أنّها قد كانت أكثر أهميّة، والآثار المنسوبة إليهم أكثر طرافة.

ذلك أنّ موضوع الموت يحتلّ من هذه الآثار – على قلّتها- مكانة كبيرة، والأقوال الشعريّة المخصّصة لهذا الموضوع مستوحاة، عند هؤلاء الشعراء، من القرآن أساسًا.

أضف إلى ذلك أنّ هذا الأمر يُفسَّر بسهولة عندما نتذكّر الطابع المضطرب الذي اتّسم به تاريخ المذهب الخارجيّ والتشدّد السياسيّ – الديني الذي عُرف به هذا الحزب[1].

أستاذنا محمد عبد السلام –رحمه الله- ترجمة لهما في كتاب: Barbier De Meynard «Le Seïd...»p.250 [المترجم].

1- راجع دائرة المعارف الإسلاميّة (1) EI (فصل kharijites) 960/II.

[252] كان الخوارج في ثورة مستمرّة على السلطة القائمة، وكانوا مجبرين في غالب الأحيان على أن يخوضوا ضدّ خصومهم الأقوياء معارك غير متكافئة، فكان الموت يتهدّدهم بلا هوادة. غير أنّهم كانوا يستمدّون من إيمانهم الراسخ بصحّة دعوتهم ومن يقينهم بأنّهم المنافحون الوحيدون الحقيقيّون عن الإسلام، القدرة على مواجهة الموت دون خشية.

ولهذا اضطرّ شعراؤهم إلى أن يفسحوا لفكرة الموت في آثارهم مكانًا متّسعًا، ملحّين على كلّ ما من شأنه أن يساعدهم على التغلّب على الخشية التي يوحي بها (الموت) عن طريق التعالي عليها.

وهكذا أسهموا، بفضل الإحالة الدائمة على القرآن الكريم، في تجديد الأقوال الشعريّة المتعلّقة بموضوع الموت في مستويي المضمون والشكل على حدّ السواء.

وينبغي أن نلاحظ، فضلاً عن ذلك، أنّ المقطوعات الشعريّة التي تُنسب إلى الشعراء الخوارج، تبدو- في ما عدا بعض الاستثناءات القليلة[1]- بمثابة أقوال مرتجلة توحي بها معركة متوقّعة أو يبعث عليها مصرع أحد زعماء حزبهم. وهو ما يضفي على هذه الآثار نبرات مؤثّرة لعبارة صادقة عفويّة صادرة عن خلجات القلب.

إنّ هذا الملمح لَبارز بروزًا خاصًا عند شعراء الخوارج هؤلاء. ولئن ظلّت المعاني الشعريّة التي تشكّل هذه المراثي متجمّعة من حول المحورين التقليديّيْن: وهما التعبير عن الألم، من جهة، وتعديد

1- شأن أشعار الطرمّاح بن حكيم: راجع بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) 530/III ومابعدها.

خصال الميت، من جهة أخرى، فإنّ إدخال عناصر غرَضيّة جديدة يضفي على هذا القسم وعلى ذاك من قسمي المرثية وقعًا جديدًا.

ذلك أنّ الشاعر لم يعدْ يرثي عضوًا من قبيلته وإنّما أخًا في الله ورفيق درب في النضال:

يـــا عيْنُ أذري دموعًا منكِ تهتانـــا   وابكي لنا صحبةً بانُــوا وإخـوانـا
[253] خَلَّوْا لنا بــاطنَ الدنيا وظاهرَها   وأصبحوا في جنانِ الخُلْدِ جيرانــا[1]

ثمّ إنّ موت هؤلاء المجاهدين في سبيل الله ليس رَمْية غير متوقّعة من فعل «الدهر»، وإنّما هو نهاية مجيدة كانت مطلوبة من قِبل الميت وهي مرجوّة من قبل الحيّ الباقي الذي يرثيه:

3-وأسألُ اللهَ بَيْــعَ النفسِ محتسبًـــا   حتّى ألاقِيَ في الفردوسِ حُرقوصا
4-وابنَ المنيح ومــرداسًــا وإخــوتَه   إذْ فارقوا زهـــرةَ الدنيا مَخاميصَا
5-تَخالُ صفَّهَمُ في كلِّ مُعتـــرَكٍ   للموتِ سورًا مــن البُنيانِ مَرْصُوصَا[2]

هكذا يعمد الشاعر الخارجيّ لا إلى التفجّع على مصرع صاحبه، بل إلى تعظيمه والإشادة به. ولمّا كان الألم والحزن قد ليّنتْهما فكرة المآل السعيد الذي ضمنه هؤلاء الشهداء لأنفسهم، فقد كفّ (الشاعر) عن لعن القدر الذي يصيبهم، بل وتمنّى أن يموت هو أيضًا في نفس الظروف عساه

1- شعر الخوارج، النصّ رقم 163، البيتان 4و5 ص 83، وهما منسوبان إلى القائد الخارجي الضحّاك بن قيس (ولد في السنوات الأولى من الهجرة ثمّ مات قتيلاً في مرج راهط سنة 64هـ/683م). وانظر كذلك المصدر السابق، القطعة 10 ص 8 والقطعة 152 ص 78 والقطعة 210 ص 211.

2- شعر الخوارج، القصيدة 61 ص ص 23 - 33، والمقطع منسوب إلى شاعر يُدعى الرهين بن سهم المرادي، والبيب الأخير مقتبس حرفيًا من القرآن (الآية 26، 4) والمعنى نفسه في القطعة 116 ص 60 وفي القطعة 117 ص 61 والقطعة 119 ص 62.

يجتمع بأصحابه في الجنّة، وهي المثوى الذي وعد اللّه به عباده الذين يُتوفّون وهم يقاتلون في سبيله:

أبكـــي الذين تبوّؤوا الغُرَفَ العُــلَى   فجرتْ لهــمْ مــنْ تحتِها الأنهارُ
أبكي لنفسي لا لهمْ أبكيهــــــــمُ   لا صبْرَ حيثُ تعـــارفَ الأبرارُ[1]

[254] إنّ أفعال الفقيد التي يتولّى الشعراء تعديدها هي الأعمال التي يظهر فيها، على الوجه الأمثل، لا بأسه وتفانيه في المعركة التي تخوضها «هذه الصفوة من المؤمنين» فحسب، وإنّما إيمانه أيضًا وتواضعه وتقواه وتشبّثه بالعدل. فإلى جانب منجزاته الحربيّة يُشاد حينئذ بقيامه اللّيل وبصيامه وبكائه عند التفكير في عذاب اللّه، أي بكلّ ما يجسّم – إذا أردنا الاختصار- عميق ورعه وتقواه.

ففي حين يُقدَّم البطل التقليديّ المبكيّ في قصائد الرثاء عادة باعتباره سندًا لذويه، يُقدَّم البطل المرثيّ في هذه القصائد بوصفه عبدًا للّه:

1- هبّتْ قبيْلَ تبلُّج الفجْــــــــر   هندٌ تقولُ ودمعُها يجــــــري
2-إذْ أبصرتْ عيني وأدمُعَــــــها   ينهلُّ واكفُها على النّحـــــر
3- أنَّى اعتراكَ وكنتَ عهــدِيَ لا   سرِبَ الدمـــوعِ وكنتَ ذا صبْرِ
4-أَقذًى بعينــــــكَ مــا يُفارقُها   أمْ عَائرٌ أمْ ما لها تُـــــذري؟
5-أمْ ذكْرُ إخوانٍ فُجعْتَ بهـــمْ   سلكوا سبيلهمُ على قَـــدْرِ؟
6-فأجبْتُها بلْ ذكْرُ مصرعهـــمْ   لا غيرُه عبَراتِها يَمْـــرِي

1- شعر الخوارج، القطعة 154 ص 79 والأبيات منسوبة إلى حبيب بن خدرة الهلالي (انظر، في شأن هذا الشاعر والخطيب الخارجي، البيان والتبيين 338/I و264/III). والاقتباس القرآني ظاهر لاسيما في البيت 1. وانظر المعاني ذاتها في المصدر السابق، القطعة 62 ص 33 والقطعة 166 ص 82 وما بعدا والقطعة 223 ص 116.

7-يا ربِّ أسْلِكْني سبيلَهُم ذا العرْشِ، واشدُدْ بالتقى أَزري
8-في فتيةٍ صبَروا نفوسَهم للمشرفيّةِ والقَنا السُمْرِ
9-تاللّهِ ألقى الدهرَ مثلهمُ حتّى أكونَ رهينةَ القبْرِ
10-أَوفَى بذمّتهمْ إذا عقدوا وأعفَّ عند العُسْرِ واليُسْرِ
11-متأهّبونَ لكلِّ صالحةٍ ناهونَ مَنْ لاقَوْا عَن النُّكْرِ
12-صُمْتٌ إذا احتضروا مجالسَهمْ وُزْنٌ لقوْلِ خطيبهمْ وُقْرِ
[255]13- إلاّ تجيئهمْ فإنّهمُ رُجُفُ القلوبِ بحضْرةِ الذِّكْرِ
14-متأوّهونَ كأنّ جمْرَ غضًا للموتِ بينَ ضلوعهمْ يسري
15-تلقاهمُ إلاّ كأنّهمُ لخُشوعهمْ صدروا عنِ الحشْرِ
16-فهمُ كأنّ بهمْ جوى مَرضٍ أوْ مسَّهمْ طرَفٌ منَ السِّحْرِ
17-لا ليلُهمْ ليلٌ فيَلبسَهمْ فيهِ غواشي النّومِ بالسُكْرِ
18-إلاّ كذا خلسًا وآونةً حَذرَ العِقابِ فهمْ على ذُعْرِ[1]

إنّ تضمين هذه العناصر الغرَضيّة ذات الاستيحاء القرآنيّ، سواء في هذا القسم أو في ذاك من قسميْ «المرثية» يساهم في منح قصائد الرثاء هذه وقعها المميَّز، الذي هو وقع حماسة دينيّة فيّاضة.

فلم يعد الموت، في الآثار الشعريّة المنسوبة إلى الشعراء الخوارج، محسوسًا به عبر انعكاساته الاجتماعيّة والوجدانيّة كما لو كان فقْدًا لسند رفيع القيمة أو لكائن عزيز، بل أصبح مفهومًا بالخصوص في دلالته الماورائيّة.

1- شعر الخوارج، القصيدة 165 ص ص 84-88، وهي منسوبة إلى شاعر يُدعى عمرو بن الحصين العنبري يرثي بها أبا حمزة المختار بن عوف الأزدي وأصحابه، ولهذا فبالإمكان تحديد تاريخ نظمها بعام 130هـ/747م. وانظر المعاني ذاتها في المصدر السابق، القطعة 20 ص 12-13 و130 ص 68 و118 ص 61-62 و166 ص 88-89 و207 ص 111 و223 ص 116.

وللمرّة الأولى، على ما يبدو لنا، يتمّ الاضطلاع من قِبل الشعراء العرب بالتعريف الذي قدّمه القرآن للحياة والموت[1] في كمال معناه، ويقع التعبير عنه باقتناع. ذلك أنّ الموت، لمّا كان آخر ابتلاءات الحياة الأرضيّة وأقصاها، فقد تمّ تصوّره على أنّه رجوع إلى اللّه وعلى أنّه السبيل المفضية إلى الآخرة، ولذلك فإنّ ذكر الموت عند هؤلاء الشعراء غالبًا ما يكون متبوعًا بذكر الجنّة وما ينتظر المؤمنين فيها من النّعيم:

[256]4-ساروا إلى اللّه حتّى أُنزلوا غُرَفًا ... منَ الأرائكِ في بيتٍ من الذّهب

5-ما كان إلاّ قليلاً ريْثَ وقفتِهمْ ... منْ كلّ أبيضَ صافي اللّون ذي شطَبِ

6-حتّى فَنُوا ورأى الرائي رؤوسَهمُ ... تَعْدُو بها قُلُصٌ مهريَّةٌ نُجُبُ

7-فأصبحتْ عنهمُ الدنيا قد انقطعتْ ... وبُلِّغُوا الغرضَ الأقصى منَ الطَلبِ[2]

والعيشة الفانية في هذه الحياة الدنيا تقابلها دائمًا حياة الخلود في الآخرة:

2-فإنْ يكُ داودٌ مضَى لسبيلهِ ... فقد كان ذا شوقٍ إلى اللّهِ تاليَا

3-وقد كان ذا أهلٍ ومالٍ وغبطةٍ ... وكان لِمَا يفنَى من العيشِ قاليَا

4-كأنّ الفتى داودَ لم يكُ فيكمُ ... ولمْ نرَهُ يومًا منَ الصَّوم باليَا

5-أُقيمُ على الدنيا كأنّيَ لا أرى ... زوالاً لها أو أحسَبُ العيش باقيَا

6-ألاَ فاذكُرَنْ داودَ إذْ باعَ نفسه ... وجادَ بها يبغي الجِنان العواليا[3]

1- راجع ص 163في ما سبق.

2- شعر الخوارج، القطعة 108 ص 56-57، والأبيات منسوبة إلى الأصمّ الضبّي واسمه قيس بن عبد الله (وراجع المصدر نفسه ص 141).

3- المصدر السابق، القطعة 125 ص 65-66 وهي منسوبة إلى زياد الأعسم وهو أحد قادة الثورات الخارجيّة في عهد الوليد بن عبد الملك (نفسه ص 142).

وقد كانت أمنية كلّ خارجي أن يبادل حياته بالثواب الذي وعد اللّه به الذين يموتون شهداء في سبيله لأنّ ذلك منّة يمنّ بها على أفضل مخلوقاته تضمن لهم السعادة الأبديّة:

[257]1-لقد فازَ إخواني فنالوا التي بها نجوْا من عذاب دائم لا يُفَتَّرُ
2-أَبَى اللّهُ إلاّ أنْ أعيشَ خِلافَهمْ وفي اللّهِ لي عِزٌّ وحِرْزٌ ومَنْصَرُ
3-فيا ربِّ هبْ لي ضربةً بمهنّد حُسامٍ إذا لاقَى الضّريبةَ يَهْبَرُ[1]

وتكمن طرافة هذه الأقوال الشعريّة في أنّ الشعراء لا يكتفون بتعظيم شهدائهم وإنّما ينشدون مثل هذا الموت ويرجونه رجاء.

وإنّما هذا هو الذي يميّز آثارهم من آثار الشعراء الشيعة الذين يقدّمون شهداءهم على أنّهم ضحايا أساسًا. ففي حين أنّ البطل الشيعي شهيد رغم أنفه، إن صحّ التعبير، يختار البطل الخارجيّ قدره ويتحمّل مسؤوليّته مسرورًا.

ولئن كانت الآثار الشيعيّة – على ما سبق أن بيّنّا[2]- شكاوى تكاد تكون مأسويّة صريحة، فإنّ الآثار الخارجيّة تبدو بمثابة الأناشيد البطوليّة. ومن ثمّ يجعلها وقعها هذا تقترب، إلى حدّ بعيد، من أقدم الأشعار ذات الاستيحاء البدويّ[3]. غير أنّ مضمونها الغرَضيّ

1- المصدر السابق، القطعة 1 ص 5. وهي منسوبة إلى واحد من أقدم شعراء الخوارج هو كعب بن عميرة (راجع المرزباني: معجم الشعراء ص ص 234-235).
2- راجع ص 272 وما بعدها أعلاه.
3- إنّ التمازج المثالي بين الحساسية البدويّة وما أسهم به الإسلام إنّما يتحقّق، على ما يبدو لنا، في هذه الأشعار بالخصوص. علمًا بأنّه لا عجب في هذا ما دام جلّ الشعراء الخوارج من البدو. وهم لئن حملتهم عقيدتهم الدينيّة على التخلّي عن تصوّراتهم البدويّة الوثنيّة، فإنّهم لم يتخلّوا، بالرغم من ذلك، عن روح البطولة التي هي أحد أركان العِرض البدويّ.

والتصوّرات التي تحيل عليها تميّزها منها بوضوح. وهو ما يضفي عليها عمليًا نبراتها النوعيّة. يقول قطري بن الفجاءة[1]:

1-أقولُ لها وقـــــدْ طارتْ شَعاعًا من الأبطال، ويحــكِ لا تُرَاعِيْ
2-فإنّكِ لوْ سألتِ بقاءَ يـــــوم على الأجَلِ الذي لكِ لَم تُطاعـي
3-فصبرًا فـي مجـال المـوت صبرًا فما نيْلُ الخلـــودِ بمُستطاع
[258]4-ولا ثـوبُ البقاءِ بثوْبِ عـزٍ فيُطوى عن أخي الخنَـعِ اليَـراعِ[2]

ويقول عمرو القنا[3]:

1-لا خيْرَ في الدنيا لِمَنْ لم يكنْ لـه من اللّهِ في دار القرارِ نَصيـــبُ
2-فحسْبي مـن الدنيــا دِلاصٌ حصينةٌ وأجْردُ خـــوّارُ العِنانِ نجيـــبُ
3-أُجاهدُ أعدائي إذا ما تتابـــعُوا وأُدعى بإسمي للهـــدى فأجيبُ
4-معي كـلُّ أوّاهٍ برى الصّومُ جِسْمَهُ ففـي الجسم منه نَهْكَةٌ وشُحوبُ[4]

ولمّا كانوا مقتنعين بأنّهم إذا ما ماتوا شهداء ضمنوا نجاة أنفسهم التي ستكون الجنّة مأواها تبعًا للوعد الإلاهيّ، فهم ينشدون هذا الموت العنيف. يقول الطرمّاح[5]:

1- قائد وشاعر خارجي شهير كان قائدًا لكتائب الخوارج على عهد عبد الملك بن مروان. هلك وأصحابه سنة 78هـ/697م.
2- حماسة أبي تمّام I/ 96 - 97 = والأشباه والنظائر I/116 - 117، والبيتان 1 و2 في حماسة البحتري، القطعة 11 ص 10.
3- عمرو القنا لقب لشاعر وقائد خارجي اسمه عمرو بن عميرة العنبري من بني سعد بن زيد (من تميم) شارك في ثورات الخوارج إلى جانب قطري بن الفجاءة وعبيد بن هلال (راجع المرزباني: معجم الشعراء ص 48).
4- شعر الخوارج، القطعة 72 ص 38-39.
5- كان الطرمّاح بن حكيم ينتمي إلى أسرة شهيرة من طعول (من طيء). ولد حوالي 45هـ/ 660م بالشام وانخرط في حداثته في فرقة متشدّدة من الخوارج هي الأزارقة وشارك في بعض انتفاضاتهم وكان خاصّة، بفضل مواهبه الشعريّة والخطابيّة، داعية ذا قيمة. غير أنّه قد هدأ، على ما يبدو، مع تقدّمه في السنّ فأصبح مدّاحًا لبعض اليمنيّين

1-أَذَا العرْشِ إنْ حانتْ وفاتي فلا تكنْ   على شرْجَعٍ يُعلَى بخُضْرِ المطارفِ
2-ولكنْ أَحِنْ يومي سعيدًا بِعُصبةٍ   يُصابون في فجّ من الأرضِ خائفِ
3-عصائبُ منْ شتّى يؤلّفُ بينهمْ   هدى اللّهِ نزّالونَ عند المواقفِ
[259]4-إذا فارقوا دنياهمُ فارقوا الأذى   وصاروا إلى موعودِ ما في المصاحفِ
5-فَأُقتلَ قعصًا ثمّ يُرمى بأعظمي   كَضِغْثِ الخلا بين الرياح العواصفِ
6-ويُصبحَ لحمي بين طيْرٍ مَقيلُهُ   دُوَيْنَ السماءِ في نسورٍ عوائفِ[1]

وفعلاً، فما الذي يهمّهم من المعاملة التي ستُخصّ بها أجسادهم الميتة؟ ليس يهمّهم كثيرًا أن تُوارى جثثُهم الترابَ أو أن تُصلب أو أن تُترك للوحوش طعامًا مادامت أرواحهم قد فارقت بعدُ هذه الأجساد كي تلاقي خالقها. يقول أبو بلال بن أديّة[2]:

1-ما إنْ نبالي إذا أرواحُنا خرجتْ   ماذا فعلتمْ بأجسادٍ وأوْصالِ
2-نرجو الجِنان إذا صارتْ جماجِمُنا   تحتَ العجاجِ كمثلِ الحنظلِ البالي
3-إنّي امرؤ باعثي ربّي لموعِدِه   إذا القلوبُ هَوَتْ من خوفِ أهوالِ
4-وأدّتْ الأرضُ منّي مثلَ ما أَخذتْ   وقُرّبتْ لحسابِ القِسْطِ أعمالي[3]

خاصّة. ولا علم لنا بتاريخ وفاته: راجع في ما يتعلّق بهذا الشاعر وشعره، بلاشير: تاريخ الأدب العربيّ (الأصل الفرنسي) 530/III - 534.

1- ابن قتيبة: الشعر والشعراء 570/II - 571 = الديوان، القطعة 35 ص 155 وما بعدها وشعر الخوارج، القطعة 181 ص 98 - 99.

2- أبو بلال مرداس بن أديّة شاعر وقائد خارجي من القرن الأوّل للهجرة، هلك وأصحابه سنة 61هـ/680م (راجع، في ما يتعلّق بهذه الشخصيّة، المصدر السابق ص ص 136-137).

3- شعر الخوارج، القطعة 14 ص 10، وانظر المعنى ذاته في المصدر السابق، القطعة 3 ص 5 والقطعة 5 ص 6.

[260] هكذا يقطع الشعراء الخوارج صلتهم بالمعاني الشعريّة التقليديّة[1] ويعالجون، في آثارهم، معاني أكثر تطابقًا مع التصوّر القرآنيّ للموت.

ويظهر الاستيحاء القرآنيّ أيضًا ضمن التأمّلات في الموت التي تتّسع لها المراثي المنسوبة إلى الشعراء الخوارج.

وسواء كانت هذه الأقوال الشعريّة محاورات ذاتيّة أو كانت عظات تحثّ على التقوى فإنّ موضوعها الأساسيّ هو أن تذكّر الإنسان بأنّه ميّت. يقول عمران بن حطّان[2]:

1-إنْ كنتِ كارهةً للموتِ فارتحلي ثمّ اطلبي أهلَ أرضٍ لا يمُوتونَا
2-فلستِ واجدةً أرضًا بها بشَرٌ إلاّ يروحونَ أفواجًا ويغدونَا
3-إلى القبورِ، فما تنفكُّ أربعةٌ تُدني سريرًا إلى لحدٍ يُمشّونَا[3]

لاسيما وأنّ هذا التذكير من الأهمّيّة بحيث إنّ الإنسان إذ يعي أنّ موته وشيك ويتخلّى عن آماله الزائفة وهمومه الباطلة ويتفرّغ لإعداد زاده الذي سيتزوّد به إلى الآخرة، يجد سبيل الخلاص لا محالة:

1-يا طالبَ الحقِّ لا تُستَهْوَ بالأملِ فإنّ منْ دونِ ما تهوَى مدى الأجَلِ
2-واعمَلْ لربّكَ واسألْهُ مثُوبَتَهُ فإنّ تقواه فاعلَمْ أَفْضلُ العملِ[4]

1- راجع، في ما يتّصل بأهمّيّة الدفن، ص 95 وما بعدها في ما سبق.
2- عمران بن حِطّان «من سدوس (من بني شيبان من الفرات الأوسط) يبدو أنّه ولد بالبصرة ضمن الجيل الثاني من المسلمين وعاش بالكوفة أو بالمنطقة المحيطة بها (...) ولمّا اعتنق المذهب الخارجي صار أحد المناضلين المتحمّسين لفرقة «الصّفريّة»». توفّي حوالي 86هـ/707م: راجع بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) 512/III - 513.
3- شعر الخوارج، القصيدة 275 ص 16-17.
4- المصدر السابق، القطعة 201 ص 109، وهي لشاعر غير معروف.

[261] وإنّ بين هذه المعاني التي هي فضلاً عن هذا – على ما سنرى[1]- متوسَّع فيها ضمن بعض الأشعار ذات الاستيحاء الحكميّ المنسوبة إلى الشعراء الخوارج، وبين المعاني الشعريّة المميّزة للشّعر الزهديّ، شبهًا واضحًا جدًّا.

فهل ثمّة اتّصال بين هذيْن التيّاريْن الفكريّيْن، أو على الأقلّ بين عبارتيْهما الشعريّتيْن؟ هذا أحد الأسئلة التي سوف نطرحها على أنفسنا في أحد فصولنا المقبلة، وذلك بدراسة موضوع الموت في الآثار الشعريّة ذات الاستيحاء الزهديّ من سنة 50هـ/670م إلى سنة 210هـ/825م.

1- انظر ص 324 وما بعدها في ما يتلو.

الفصل التاسع

التفكير في الموت وسياقاته الغرَضيّة

من 50 هـ/ 670م إلى 210 هـ/ 825م

[265] لم يُعتن بالتفكير في الموت من قبل الشعراء العرب خلال النصف الثاني من القرن الأوّل الهجريّ (السابع الميلاديّ) وخلال القرن الثاني الهجريّ (الثامن الميلاديّ) في إطار «قصائد الرثاء» فحسب، وإنّما وجد مكانًا له أيضًا في القصائد ذات الاستيحاء الحكميّ.

فقد اهتمّ شعراء هذا العصر في أشعارهم، شأنهم شأن سابقيهم، بغدر الدهر وتقلّباته وبحتميّة الموت وبالطابع الفاني للحياة البشريّة. قال الأحوص:[1]

1-الدهرُ إنْ سَرّ يومًا لا قِوامَ لَهُ ... أحداثُه تصدعُ الرّاسي مِنَ العلَم

2-يستنزلُ الطيرَ كرهًا من منازِلِها ... إلى المنيّةِ والآسادَ في الأجَم

3-ويسلبُ الآمِنَ المغترَّ نعمتَه ... ويَلحقُ الموتُ بالهيّابةِ البَرَمَ

4-مَنْ يأمَنُ الدهرَ أوْ يرجو الخلودَ به ... بعد الذين مضوْا في سالفِ الأممَ

5-ليس امرؤٌ كان في عيْشٍ يُسرُّ به ... يومًا بأخلدَ منْ عادٍ ومِن إرَمِ[2]

6-يهوَى الخلودَ وقد خُطّتْ منيّتُهُ ... ولا مَردَّ لأمرٍ خُطّ بالقلَمَ

[266]7-لابُدّ أنّ المنايا سوف تُدْركُهُ ... ومَنْ يُعمَّرْ فلنْ ينجُو منَ الهرَمَ

8-أينَ ابنُ حربٍ وقومٌ لا أُحُسُّهمُ ... كانوا قريبًا علينا منْ بني الحَكمِ

1- الأحوص لقب شاعر حجازي من شعراء القرن Iهـ/VIIم واسمه عبد الله بن محمّد الأنصاري. كان ينتمي، مثلما تدلّ عليه نسبته إلى أسرة شهيرة من المدينة (فرع ضبيعة من قبيلة الأوس). ولد سنة 35 هـ/655م وعاش حياة أرستقراطيّة تتّسم بشيء من التحرّر». كانت علاقاته مع الخلفاء الأمويّين سيّئة بعض الشيء حتّى أنّها تسبّبت في نفيه. وبالرغم من أنّه طرق في شعره كلّ الأغراض فقد قامت شهرته على شعره الغزلي. وقد توفّي بالمدينة سنة 110هـ/ 728م: راجع ترجمته وقائمة بالمراجع الصالحة لدراسته في: بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) II/626 - 629.

2- اقتباس من القرآن (الفجر،7).

9-بادوا وآثارُهمْ في الأرض باقيةٌ تِلْكُمْ معالمهم في الناسِ لمْ تَرِمِ[1]

وقال يحيى بن زياد[2]:

1-وكلُّ فتًى أخطأتْهُ الحُتوفُ لـه زمَنٌ سوفَ يَخْتَانُهُ
2-فيومًا يَروقُ الورَى غُصْنُهُ ويومًا ستيْبَسُ أغصانُهُ
3-أمورٌ تَبيدُ وأخرى تُفِيدُ وكلٌّ ستوحِشُ أوْطانُهُ[3]

هاتان التنويعتان على معنى حتميّة الموت تسمحان لنا بتحديد الإجراءات التي التجأ إليها شعراء هذا العصر لتجديد صياغة معنى شعري قديم كهذا. فالاقتباس من القرآن، والإحالة على أمثلة مأخوذة من [267] التاريخ القريب، والبحث عن أكثر الصّور حظًّا من الإيحاء والشاعريّة كانت من ضمن الوسائل التي استخدمها هؤلاء الشعراء لإضفاء وقع جديد على أقوالهم في هذا المعنى الشعري.

ولمّا كان الأمر متعلّقا بنصوص شعريّة، فإنّ الطرافة في مستوى العبارة ممّا لا يُستهان به. فقد لا يكون من نافلة القول حينئذ أن نذكر بعض الأبيات التي تكمن قيمتها بالأساس في الصور التي

1- حماسة البحتري، القصيدة 407 ص 91، والمعنى نفسه في المصدر السابق، القطعة 487ص 105 والقطعة 409 ص 92 وفي ديوان الأخطل ص 143 وص 158 ب 12 وفي ديوان الفرزدق ص 107 البيتان 6 و7.

2- يحيى بن زياد بن عبيد الله الحارثي شاعر كوفي من جيل بشّار، كان ينتمي إلى حلقة من الشعراء الكوفيّين تضمّ بالخصوص مطيع بن إياس وحمّاد عجرد ووالبة بن الحباب. نظم بعض المِدح في السفّاح وفي المهدي. راجع: تاريخ بغداد XIV/106 - 107 والديارات ص 247.

3- حماسة البحتري، القطعة 619 ص 124، والمعنى نفسه في ديوان مسلم بن الولدي، القصيدة 74 ص 297.

اختارها شعراء هذا العصر لتجسيم الموت والتعبير عن الطابع الفاني لكلّ حياة بشريّة. قال قطري بن الفجاءة:

فإنّ الـــذي قـــد نِلْتَ يَفْنَى وإنّمـــا حياتُك فـــي الدنيا كوْقْعَةِ طَـائِرِ[1]

وقال الطرمّاح بن حكيم:

إنّما النّاسُ مثـــــلُ نَابِتَةِ الزرْ عِ متَـــــى يَـأْنِ يَأْتِ مُحْتَصِدُهْ[2]

وقال القطامي[3]

وأرَى المنيّةَ للرّجـــال حبـــائـــلاً شَرَكًا يُصادُ بِهِ لِمَنْ لـــمْ يَعْلَـــقِ[4]

وقال أبو نواس:

شِبْتَ يـــا هذا ومـــا تَتْـــــــــرُكُ أخـلاقَ الغُـلام

والمنايـا آكِـــــــلاتٌ شارِبـــاتٌ لـــــــلأنـــامِ[5]

1- شعر الخوارج ص 90 ب 6 و8.

2- الديوان، القصيدة 5 ب 16 ص 110، وانظر الصّورة نفسـها عند القاسـم بن يوسف في «أوراق» الصّولـي ص 198 وعنـد أبي العتاهيّة في الديـوان ص 222 ب9 وص 214 وص 227 ب 10 وص 221.

3- اسـمه عُمَيْر بن شُـيَيْم، وهو من تغلب. «كان شـاعر قبيلة» فاشـترك في الخلافات التي واجهت فيها تغلب بطون القيسـيّين في منطقة الخابور. وجعل نفسـه، مه هذا، منافحًا عن السـلالة المالكة. توفّي حوالي 101 هـ/719م. راجع: بلاشـير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) 474/III.

4- الديوان ص 111، وانظر الصّورة ذاتها في ديوان الأخطل ص 55 ب 4 و5 وعند القاسم بن يوسف في «الأوراق» ص 199.

5 الدّيوان ص 620 ب 8 و 9، وانظر كذلك ديوان بشّار IV/ 151 والقاسم بن يوسف في «الأوراق ص 169 وديوان أبي العتاهيّة ص 192 ب 8.

[268] وقال أبو العتاهية[1]:

لَهَوْتَ وكَمْ مِنْ عِبْرَةٍ قد حضرتَها كأنّك عنها غائبٌ حين تَحضُرُ
تَمنّى المُنَى والريحُ تلقاكَ عاصفًا وفوقَكَ أمواجٌ وتحتكَ أبْحُرُ[2]

هذه، على سبيل التمثيل، هي أكثر الصّور تأثيرًا ضمن ما استحضر بواسطته شعراء العصر المآل الفاني للإنسان[3]. وهي تلتقي جميعًا في إبراز الطابع الحتمي الرّهيب المهدِّد من الموت.

1- أبو العتاهيّة كنية لشاعر من شعراء القرن IIهـ/VIII م اسمه إسحاق بن إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان، ولد بالكوفة سنة 130هـ/748م وتوفّي حوالي 210هـ/825 م. كان ينتمي إلى عائلة متواضعة جدًا من الموالي فكان لزامًا عليه أن يشتغل وهو صغير السنّ، ولم يحل قصر مدّة تعليمه دون أن يكون له مستقبل شعري زاهر، بل إنّه قد أصبح أحد كبار الشعراء المبجّلين في البلاط على عهدي المهديّ والرشيد وعرف ما تمنحه مثل هذه المكانة من الامتيازات ومن المكائد.

وبعد أن نظم الشعر في كلّ الأغراض، تفرّغ منذ حوالي 178هـ/795م على ما يبدو، للشّعر الزهدي، بل قد يكون تبنّى الزهد قاعدة للعيش، غير أنّ صدق «تزهّده» وكذلك المسائل ذات الصلة بآرائه السياسيّة والدينيّة قد كانت – ولا تزال – محلّ خلاف شديد.

راجع الفصل الذي كتبه A. Guillaume عن هذا الشاعر بدائرة المعارف الإسلاميّة (2) I 110/EI – 111. ونشير، فضلاً عن البيبليوغرافيا المقدّمة في هذا الفصل والتي هي أبعد من أن تكون شاملة، إلى الأطروحة التي خصّصها A.Zubaydi (الزبيدي) لهذا الشاعر وهي بعنوان: Abu-L- ʻATAHIA –Poète de l'ascétisme(أبو العتاهية شاعر الزهد) [رسالة دكتوراه مرقونة، باريس، 1955] وانظر الطبعة الجديدة لديوانه التي نشرها شكري فيصل تحت عنوان «أبو العتاهية أشعاره وأخباره»، دمشق، 1965.

2- أبو العتاهية: الديوان، القصيدة 171 ص 169.

3- التجأ شعراء هذا العصر كذلك إلى صور أخرى ولاسيما إلى تلك التي استخدمها سابقوهم (راجع ص 71 وما بعدها أعلاه). هذه الصور لئن كانت أقلّ طرافة ممّا كنّا بصدد ذكره فلم تكن أقلّ تواترًا. وثمّة سلسلتان من الصور ظلّتا مهيمنتيْن هما:

1)- الموت كأس مرّة (راجع القاسم بن يوسف في الأوراق ص 169 ب 9 و17 وص 198 ب 14 وديوان أبي نواس ص 139 وديوان أبي العتاهية، القصيدة 132 ب 5 ص 129
2)- الموت سهم من سهام القدر (راجع: حماسة البحتري، القطعة 409 ب 1 و794 ب 1 وطبقات ابن المعتزّ ص 147 الأبيات 9-14 وص 275 ب 14-15 وأوراق الصّولي ص 189 ب 19-20.

ولكن، ألم يكن هؤلاء الشعراء يبحثون، في واقع الأمر، عبر إلحاحهم على الرّعب الذي كان الموت يوحي به إليهم، عن إثارة الحيرة في جمهورهم؟ هذا هو السؤال الذي يحقّ لنا أن نطرحه. وبإمكاننا، من ثمَّ، أن نتساءل عن الضّغوط التي كان يخضع لها مسعاهم.

وإنّ إمعان النظر في السّياقات الغرَضيّة التي تمّ في نطاقها التذكير بالطابع الفاني للحياة البشريّة سيمكّننا من الإجابة عنه. وهذا هو موضوع الفصل الذي نحن بصدده أصلاً.

[269] غير أنّه ينبغي لنا، قبل أن نقبل على مثل هذه الدراسة، أن ندقّق الفكرة التي شكّلها هؤلاء الشعراء عن الموت وذلك عبر تحليل الأشعار التي خصّصوها لهذا الموضوع والألفاظ الأكثر تواترًا التي سمّوا بواسطتها هذا المفهوم.

لقد لجأ شعراء هذا العصر، لكي يتحدّثوا عن الموت، إلى المعجم التقليدي. ذلك أنّه فضلاً عن كون الألفاظ المسجّلة في آثارهم هي ذات الألفاظ التي كانت مستخدمة عند سابقيهم، فإنّ نظام التواتر في هذه الألفاظ لم يتغيّر أيضًا[1].

فقد ظلّ لفظ «الموت»[2] هو المستخدم أكثر من غيره، يليه لفظ «المنيّة» وجمعه «المنايا»[3]. وبالرغم من أنّ اللّفظيْن (المنيّة والمنايا) قد فقدا دلالتهما الأصليّة[4] فقد احتفظا منها بوقْع مخصوص. وتمكّنت هذه الألفاظ، عبر تشخيصها للموت، من الحديث عنه بصورة أكثر حسّيّة.

1- راجع ص 61 وص 184 في ما سبق.

2- نشـير، على سبيل التمثيل، إلى أنّ تواتر هذا اللّفظ في القصائد الزهديّة التي تُنسب إلى أبي العتاهيّة يقارب الثلاثة أرباع.

3- تظهر صيغتا هذا اللّفظ، في الأثر نفسه، بتواتر 1 من 7 تقريبًا.

4- راجع ص 61 أعلاه وص 67 وما بعدها.

وثمّة ألفاظ أقلّ تواترًا ولكنّ استعمالها تؤكّده النصوص التي وصلت إلينا بشكل كاف، وهي ألفاظ أكثر دقّة مثل «الردى» و«الحِمام» و«المَصرع» و«الهلاك» بل حتّى أكثرها عتاقة وهو «الشَّعُوب»[1].

وإلى جانب هذا الاستمرار، فإنّ بعض الأحداث جديرة – بالرغم من ذلك- بأن يشار إليها: ينبغي أن نلاحظ أوّلاً الاستعمال الذي ما فتئ يزداد تواترًا للفظ «البِلَى»: يقول أبو العتاهيّة:

أمِـنَ البِلَـى ترجـو النّجـاةَ وللبِلَى   مـن كلِّ ناحيةٍ عليكَ رقيبُ؟[2]

[270] ويؤكّد تواتر هذه الكلمة النسبي أنّ شعراء هذا العصر قد فهموا الموت لا باعتباره ظاهرة معزولة تخصّ المآل البشريّ، وإنّما بمثابة مظهر مخصوص لقانون عامّ هو ضرورة «فناء الكائنات» بفعل «الزمان». وهو قول أبي العتاهية أيضًا:

مـا هبّ أوْ دبّ يفنَـى لا بقـاءَ لـه   والبَرُّ والبحـرُ والأقطـارُ والأُفُقُ[3]

هذا التصوّر الذي يعوّض التمييز القديم بين العالَم الحيّ والعالم غير الحيّ، الذي تختصّ به الوثنيّة العربيّة[4]، بالمقابلة ذات الأساس

1- يقارب تواتر هذه الألفاظ 2 % تقريبًا. أمّا لفظ «شَعُوب» – وهو أقلّ تواترًا فيتأكّد استخدامه من قبل بشّار: الديوان III/. ولدى القاسم بن يوسف في أوراق الصّولي ص 169 ب 9.
2 - الدّيـوان ص 29، القصيدة المذكورة في الهامش، ب 7. وانظر كذلك ص 21 ب 12 و ص 15 ب 28 و ص 124 ب 5 و ص 123 وص 391 ب 1و2 و ص 383...ويتواتر هذا اللّفظ بنحو 1 على 7.
3- الديـوان، القصيدة 257 ب 19 ص 249. على أنّ هـذا المعنى كثير التواتر في قصائد هذا الشاعر الزهديّة (وجدناه عنده مائة مرّة). وانظر كذلك الخليل بن أحمد في طبقات ابن المعتزّ ص 98، الأبيات 15-17 والصّلتان العبديّ في حماسـة أبي تمّام III/191 – 192 وديوان أبي نواس ص 622 ب 2.
4- راجع ص ....أعلاه.

الفقهي بين المخلوق (عوالم الحيوان والنبات والمعادن والأفلاك) الفاني لا محالة، والخالق الأحد الخالد، إنّما هو تصوّر توحيدي في جوهره، إسلامي في هذه الحال: ذلك قول أبي العتاهيّة الآخر:

كلُّ حياةٍ فلها مدّةٌ   وكلُّ شيءٍ فلَهُ آخِرُ
سبحانَ مَنْ ألهمني حمدَهُ   ومَنْ هو الأوّلُ والآخِرُ
ومَنْ هو الدائمُ في مُلْكِهِ   ومَنْ هو الباطنُ والظاهرُ[1]

ثمّ إنّ انخراط الشعراء في تصوّرات بيئتهم الدينيّة قد عُبّر عنه أيضًا بواسطة الاستخدام المتواتر نسبيًا للّفظ القرآني «الأجَل» وجمعه «الآجال»[2] ولجميع التعابير التي تلحّ على أنّ الموت حكم ربّاني وعلى أنّه الابتلاء الأخير الذي يبتلي الله به مخلوقاته مثل «دعاه الله» [271] أو «أنزل الله قضاءه». وهو قول بشّار:

1-إنّ الطبيبَ بطبّهِ ودوائِهِ   لا يستطيعُ دفاعَ مقدورٍ أَتَى
2-ما للطّبيبِ يموتُ بالداءِ الذي   قد كان يُبْري مِثلَهُ في ما مضَى
3-إلاّ لأنّ الخَلْقَ يحكُمُ فيهمُ   مَنْ لا يُردُّ ولا يُجاوَزُ ما قضَى[3]

وهو يظهر أخيرًا في «هاجس يوم الحساب المهيمن»[4] على تفكير هؤلاء الشعراء. يقول الفرزدق:

1-تَزَوّدْ فما نَفْسٌ بعَامِلَةٍ لها   إذا ما أتاها بالمنايا حديدُهَا
2-فَيُوشِكُ نَفْسٌ أنْ تكونَ حياتُها   وإنْ مسَّها موتٌ طويلٌ خلودُهَا

1- الديوان، القصيدة 179 الأبيات 1-3 ص 175. والبيت اقتباس قرآني (الحديد، 3).
2- يتواتر استخدام هذا اللّفظ عند أبي العتاهيّة بنسبة 1 من 12.
3- الديوان 230/IV.
4- بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) 358/III.

3-وسوفَ تَرى النّفسُ التي اكتدحتْ لها   إذا النّفسُ لمْ تنطِقْ وماتَ وريدُهَا[1]

غير أنّ شعراء هذا العصر لئن تنزّلَ تفكيرهم في الموت ضمن الإطار العامّ للتّصوّرات القرآنيّة، فإنّهم لم يتخلّوا تمامًا عن الإحالة على بعض التصوّرات الموروثة عن ماضيهم الوثني، ولاسيما متصوَّر «الدّهر»[2]. [272] قال القاسم بن يوسف:

أمَـا تَـرى الدّهرَ ليـس يَرعَـى   على صغيـرٍ ولا كبيرِ
تبدو لـه فـي الـورَى عِظاتٌ   فـي النّفسِ والأهـلِ والعَشيرِ
كمْ لكَ يـا دهرُ مـن أسيـرٍ   ومنْ صريعٍ ومـن عَقير
كمْ لـك بالرغم مـن طُـروقٍ   ومن رَواحٍ ومن بُكـورِ[3]

ولكنّ هذه الإحالة التي تضفي – كما سبق أن قلنا – على النصوص التي تظهر فيها شيئًا من الغموض، لا يشعر جلّ الشعراء بأنّها في تناقض مع التصوّرات الدينيّة التي هم منخرطون فيها. فليس هذا اللّفظ في نظرهم سوى لفظ ملائم للتّعبير عن جملة الأحداث التي تحدّد – بحكم إفلاتها من التوقّعات البشريّة – مآل البشر على غيرِ علم منهم تقريبًا. فلا تتعارض قوّة «الدهر» المطلقة مع قدرة «اللّه» المطلقة، بل تكرّس تجلّياتُها مشيئتَه. قال أبو العتاهيّة:

5-ساءلتُ أجـداثَ الملوكِ فأخْبَرَتـ   ـني أنّهم فِيهـنّ أعضـاءٌ وهَـامْ

1- الديوان ص 177 وانظر كذلك ديوان بشّار 152 /IV وديوان أبي العتاهيّة في مواضع مختلفة
2- تمّ تحليل هذا المفهوم ص 74 أعلاه.
3- الصّولي: الأوراق ص 179: الأبيات 1-4.

6-لَمْ يَبْقَ مِنْ أجسادِهِمْ تلكَ التــــي   غُـــذِيتْ بِأَنْعَمِ عيشةٍ إلاّ العـظامْ

.....

9-أفناهمُ مَنْ لمْ يَزَلْ يُفنـــــي المُلو   كَ وللفَناءِ وللبِلَى خُلِـقَ الأنـامْ

10-يا صاحبَيَّ نسيــــتُ دارَ إقامتي   وعَمَرْتُ دارًا ليس لـي فيها مُقـامْ

11-دارٌ يريد الدهرُ نُقْلـــةَ أهلِـها   وكأنّهمْ عمّا يُــرادُ بهمْ نِيـامْ[1]

[273] ولئن كانت هذه هي النتيجة التي يفضي إليها تحليل أغلب النصوص المنسوبة إلى شعراء العصر، فهي ليست فاقدة لأيّ استثناء. ذلك أنّ الإحالة على قوّة الدهر المطلقة إنّما هي، في بعض الحالات، أكثر التباسًا: فهي لدى شعراء من أمثال يحيى بن زياد[2] ومطيع بن إياس[3] وحمّاد عجرد[4] أو عند شاعر عاش بعد هؤلاء كديك الجنّ[5]- وهم شعراء مشكوك في معتقداتهم من قبل

1- الديوان، القصيدة 350، الأبيات 5-11 ص 342.

2- راجع ص 292 الهامش رقم 2 أعلاه.

3- ولد مطيع بن إياس الكناني في تاريخ ليس لنا به علم، ولكن يبدو أنّه قد أضحى شهيرًا منذ سنة 123هـ/740م إذ دعاه الوليد II/ (125 - 6هـ/743 - 4م) إليه. ثمّ أصبح على عهد بني العبّاس ذا حظوة لدى الأمير جعفر، الابن الثاني للخليفة المنصور ثمّ لدى الخليفة المهدي، وتوفّي سنة 169هت/786م. كان ينتمي إلى حلقة من الشعراء المجّان وكان، شأنه شأن صديقه يحيى بن زياد، مقدوحًا في عقيدته الدينيّة. وقد جُمعت المقاطع الباقية من شعره من قبل فون غرومباوم (راجع: شعراء عبّاسيّون ص 13 وما بعدها) وقد حلّل فيما هو يقدّم لها العناصر البيبليوغرافيّة التي نملكها عن هذا الشاعر.

4- حمّاد بن عمر بن يوسف بن كليب الكوفي (ولد في بداية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وتوفّي في 161 هـ) كان مولى لعامر بن صعصعة، ولم يشتهر إلاّ زمن العبّاسيّين وخصوصًا زمن الخليفة المنصور الذي عرف كيف يستخدم موهبة هذا الشاعر الهزليّة لغايات سياسيّة. أمّا ظروف موته فغامضة وقد ذكر شارل بلاّ Ch. Pellat أنّ تهمة الزندقة التي وُجّهت إليه ناتجة عن «موقف استهانة بالغة بالدين وعن مجون وسفاهة»: دائرة المعارف الإسلاميّة ((2) EI) 138/III.

5- راجع ص 255 الهامش 1 أعلاه.

معاصريهم[1]- قد يمكن تأويلها أحيانًا على أنّها التعبير المقنّع عن أفكارهم المبتدعة. يقول يحيى بن زياد:

في كلِّ عيْـــــــشٍ غضارةٍ أَوَدُ   والمرءُ قــــــدْ يُودي به الأبَــدُ[2]
تَمتّــــــــعْ مــــنَ الدنيا فإنّك فانِ   وإنّك فــــي أيدي الحوادثِ عـانِ
ولا تُنْظِرَنَّ اليــــومَ لهوًا إلــى غَــــدٍ   ومَنْ لِغَدٍ مِـــــنْ حادثٍ بأَمَــــانِ؟[3]

[274] بيد أنّ تأويل هذه النصوص ليس ميسورًا. فلئن أمكن لبعض الأبيات التي هي أوضح، في ما نُسب إلى هؤلاء الشعراء، أن تحفزنا على الشكّ في صدق انخراطهم في المبادئ الجوهريّة للإسلام، فإنّ مقاطع شعريّة أخرى منسوبة إلى الشعراء أنفسهم تدعونا إلى المزيد من الحذر أوَ لمْ يُنسب إلى الشاعر ذاته هذان البيتان المتناقضان؟

الخَلْقُ مــــاضونَ والأيّـــــامُ تَتْبَعُهُـمْ   نفنى ويبقـى الإلَهُ الواحِدُ الصَّمَـدُ[4]
حَياةٌ ثمّ مـــوتٌ ثـــــــــمّ بَعْثٌ   حديــــثُ خُرافةٍ يــــا أُمَّ عَـمْرِو[5]

إنّه لا يسعنا، إزاء هذه النصوص – وهي، فضلاً عن هذا، قليلة العدد جدًّا وقصيرة غالبًا – إلاّ أن نحجم عن الخروج بنتيجة مّا. ذلك أنّه لئن كان من المحتمل، في خضمّ الغليان الفكري الذي شهده

1- انظـر، فـي هذا الصّـدد الأغانـي XIII/279 و293 - 298 و315 - 320 وXIV/321 و324 - 335 وطبقات ابن المعتزّ ص 69 و :Le milieu Basrien ص Ch. Pellat ص 220 - 222.
2- حماسة البحتري، القطعة 618 ب 1 ص 124.
3- الديوان، القصيدة 24 ب 1-2 ص 118.
4- الديـوان، القصيدة 10 ب 5 ص 97، وفي المصـراع الأخير اقتباس من القرآن الكريم (الإخلاص، 2).
5- الديوان، القطعة 36 ب 2 ص 170.

العالم العربيّ – الإسلاميّ خلال القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) أنّ بعض المذاهب التي تمتدح المجون، بل الإلحاد، قد استطاعت أن تغري بعض الشعراء، فإنّ النصوص التي وصلت إلينا لا تسمح لنا لا بأن نحدّد محتواها ولا بأن نتمثّل أهمّيّتها.

لاسيما وأنّ هذا التفكير في الموت لم يحتلّ في آثار هؤلاء الشعراء فضلاً عن هذا، سوى مكان محدود جدًا وأنّ الأشعار التي تمّ تخصيصها له لم تمثّل سلاسل غرَضيّة مستقلّة إلاّ نادرًا.

والأبيات التي كنّا بصدد ذكرها والتي وصلت إلينا عن طريق أصحاب كتب الاختيارات على أنّها مقطوعات شعريّة معزولة عن أيّ سياق ليست، على ما يبدو، سوى مقاطع من مؤلّفات أطول لم يكن الكلام على موضوع الموت فيها يشكّل في واقع الأمر سوى مقدّمة لأقوال شعريّة أخرى حكميّة أو غنائيّة.

[275] ذلك أنّه من السمات المميّزة للمقاطع الغرَضيّة المتعلّقة بالموت، خلال كامل الفترة التي تمتدّ عليها دراستنا تقريبًا[1] أنّ هذا الموضوع معالَج فيها لا في حدّ ذاته، وإنّما باعتباره تمهيدا ضروريًا لعدد من الاعتبارات المتّصلة بمسائل أخلاقيّة.

وقد رأينا[2] أنّ إثبات حتميّة الموت قد سبق أن مثّل لدى شعراء ما قبل الإسلام منطلق تفكيرهم الأخلاقي.وقد استمرّ هذا التقليد على مرّ العصور، وظلّ موضوع الموت يمثّل أحد الموضوعات الأساسيّة

1- سنشير لاحقًا، بالرغم من هذا، إلى بعض الاستثناءات في هذه الملاحظة: راجع في ما يلي، ص 380.
2- راجع ص 69 أعلاه.

ضمن الآثار التي يعرض فيها الشعراء المبادئ التي كانت تحدّد سلوكهم أو تبرّر أعمالهم.

إنّ الشاعر العربيّ، سواء مجّد البطولة أو اطّرحها، وسواء حثّ على الجود أو دعا إلى الحذر، إنّما يبتدئ بتذكير متقبّلي شعره بأنّ الموت أمر حتمي وبأنّ الحياة فانية. يقول جرير:

1-قُــلْ للجبــانِ إذا تــأَخَّرَ سرجُه: هلْ أَنْتَ مــن شرَكِ المنيّةِ نــاجِ؟

2-فتعلّقنْ ببَناتِ نعـــــشٍ هاربًــا أوبالبحوروشـــــدّةِ الأمــواجِ[1]

ويقول الأخطل[2]:

1-ذَراني تَجُدْ كفّي بما لـــي فإنّني سأُصبحُ لا أسْطيعُ جُودًا ولا بُخْلاَ

2-إذا وضعُوا بعــــدَ الضريح جنادِلاً عليّ، وخلّيْتُ المطيّةَ والرَحْــــلاَ

3-وأبكيْتُ من عُتْبانَ كُلَّ كريمــةٍ على فاجع قامتْ مُمَزّقــةَ عُطْلاَ

[276]4-مُدمّيةً حُرّا من الوجْـهِ حَاسِرًا كأنْ لمْ تُمِتْ قبلي غُلامًا ولا كهْلاَ

5-وقد كنتُ في ما قدْ بَنَى لِيَ حافري أعاليَهُ تـــــوًّا وأسْفلَــهُ دَحْلاَ

6-فــلا أنا مُجتازٌ إذا ما دخلتُــــــه ولا أنا لاقٍ ما ثويْتُ بـــهِ أهْــلاَ

7-وقد قسّموا مالي وأضحتْ حلائلي قد استبدلتْ غيــري ببهجتِها بَعْلاَ

8-ذريني فــلا مالــي يَردُّ منيّتـــــي وما إنْ أرى حيّا على نفسه قُفْــلاَ

9-وليس بَخيلُ النفسِ بالمال خالــدًا ولا مــن جوادٍ، فاعلمي، مَيّتٍ هَزْلاَ[3]

1- الديوان 90/I.

2- الأخطل لقب واحد من أكثر شعراء القرن Iهـ/VIIم شهرة، واسمه أبو مالك غياث بن غوث، وهو من تغلب. ولد حوالي 20 هـ/640م وكان كجلّ أبناء قبيلته نصرانيًا. كان شاعر الأمويّين المقدّم فكان مدّاحًا أساسًا. توفي نحو 91 هـ/10-709م: راجع، في شأن هذا الشاعر وشعره: بلاشير، تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) 466/III - 474.

3- الديوان، ص ص 176 – 177.

ويقول بشّار:

1-خَلِيلَيَّ إنّ الموتَ ليس بِنَاهــــلِ وليسَ الذي يهدي المنَايَـا بِغَـافِلِ
2-خَلِيلَيَّ يُفني الموتُ كلَّ قبيلــةٍ وما أنا إلاّ فــي سبيلِ القبائــلِ
3-فَرُوحَا على مالي كُلاَ منْ فُضولـهِ فما تُجمَعُ الأمــوالُ إلاّ لآكِــلِ[1]

وسوف يتبنّى الشعراء الممثّلون لتيّار اللّذّة هم أيضًا – بالرغم من رفضهم أحيانًا للمثل الأعلى الأخلاقيّ التقليديّ وبغية الدفاع عن اختياراتهم الوجوديّة – البناء الغرضيّ ذاته. يقول مرّة بن محكان[2]:

[277]1-ألاَ فاسقياني قبْلَ أَغْبَرَ مُظلـم بعيدٍ عـن الأحبابِ مَـنْ هو نَازِلُهْ
2-رأيتُ الفتَى يبْلَى ويَتْلَفُ مَالُــــهُ وتَنْكِحُ أزواجًا ســـواهُ حَلائِلُهْ
3-ذريني أُنعّمْ فــي الحيــاةِ معيشتي فآكُلُ مالي دونَ مَنْ هـو آكِلُـهُ[3]

ويقول أبو نواس:

1-أَلَـــمْ تَرَنِي أَبَحْتُ الراحَ عِرْضي وعضِّي مَــراشِفَ الظبي المَليحِ
2-لأنّي عالِمٌ أنْ ســـــوفَ تَنْأَى مسافةُ بيْـــن جثماني وروحــي[4]

كان هؤلاء الشعراء ينفون كلّ قيمة عن البطولة الحربيّة، وهي مظهر أساسيّ من الأخلاق العربيّة، فرفضوا أخلاقًا مؤسَّسة على التضحية ودعوا النّاس إلى التمتّع باللّحظات المعدودة التي كُتب لهم أن يعيشوها. وهو قول أبي نواس الآخر:

1- الديوان IV/144.
2- مُرّة بن محكان «سيّدٌ من بني سعد (من تميم) سكن العراق في ولاية زياد. شاعر مقلّ ربّما أخمل ذكرَه ابنا قبيلته جرير والفرزدق». ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي (الأصل الفرنسي) III/482.
3- حماسة البحتري، القطعة 1299 ص 238.
4- الديوان ص 71.

3-رَأَيْتُ اللّيالي مُرصِداتٍ لمــــدّتي فبادرتُ لذّاتي مبــادرةَ الدهــــرِ
10-فلا خيْرَ فـــي قَوْمٍ تـــدورُ عليهمُ كؤوسُ المنــايــا بالمثقّفةِ السُمْرِ[1]

وبالرغم من أنّ هذه الأقوال الشعريّة في قطيعة ظاهرة، في هذه النقطة على الأقلّ، مع المثَل الأعلى التقليدي، فإنّها - إذ تشجّع الناس على إطلاق العنان لرغباتهم- تذكّر، إلى حدّ مّا، بالمثل الأعلى المتلذّذ الذي كان يميّز الوثنيّة العربيّة.

[278] ذلك أنّ شعراء ما قبل الإسلام قد فاخروا، على ما رأينا([2]) بأنّهم قد أرووْا، قبل مباغتة الموت، ظمأهم إلى الحياة. غير أنّ هؤلاء الشعراء، لمّا كانوا لا يعرفون من الواجبات سوى واجب خدمة قبائلهم، ولا يتصوّرون لا آخرة ولا حسابًا، فإنّ أشعارهم المتلذّذة لم تعبّر لا عن تحدّ ولا عن ندم.

أمّا الخيار الذي اختاره بعض شعراء القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد)، منحازين فيه إلى حياة منذورة للمتعة، فقد كان مصرّحًا به باعتباره تحدّيًا للأعراف الاجتماعيّة وللموانع الدينيّة السائدة في بيئتهم، وهو قول أبي نواس:

وَاشْرَبِ الخمـــرَ على تحريمــــها إنّـــما دنياكَ دارٌ فــانِيَـــــهْ[3]

وهو كذلك قول أبي الهنديّ [قبله]:

1- المصدر السابق ص ص 139-140.
2- راجع ص ص 89 - 90 أعلاه.
3- الديوان ص 119، القطعة 2 ب 2، وانظر المعنى نفسه في المصدر نفسه ص 246 ب 2 وفي ديوان ديك الجنّ ص 170 وص ص 175-176.

إنّما العيـــــــــــــشُ فتاةٌ غادةٌ وقعُودي عاكفًا فـــي بيْتِ حَانِ
أشربُ الخمرَ وأعصي مَـــنْ نهَـــى عن طِلاب الرّاحِ والبيضِ الحســانِ[1]

ولمّا كانت هذه المحاولات محاولات تمرّد يبتغي التحرّر ولا يستند إلى أيّ يقين، فإنّها لم تعبّر، في واقع الأمر، إلاّ عن القلق الوجوديّ لأصحابها الذين كانوا يريدون، بناءً على اعترافاتهم، أن يتسلّوا، في «سكر متّصل، عن وعيد الزمان الذي يحاصرهم»[2].

كان هؤلاء الشعراء يطالبون بحقّهم في ارتكاب الخطايا، فلم يرفضوا في الغالب أن يضطرّوا ذات يوم إلى أن يحاسبهم اللّه عليها. ولذلك فقد ظهرت عندهم أحيانًا بوادر انشغال بالتفكير في الحساب. قال أبو نواس:

أَلَمْ تَرنـــــي أبحْـــتُ اللّهوَ نفســـي وديني واعتكفْتُ عـلى المعاصي
[279] كأنّي لا أعـــودُ إلـــى مَعَـــادٍ ولا أخـشَى هنالِكَ مـنْ قِصـاصِ[3]

وقد قابلوا غالبًا بين هذا الانشغال وبين إيمانهم الراسخ بغفران اللّه. وليس من أقلّ تناقضات هذه السّلاسل الغرَضيّة أن يجتمع فيها تحدّي الموانع الدينيّة وتأكيد هذا الرجاء في رحمة اللّه على حدّ السواء. وهو قول أبي نواس:

1- طبقات ابن المعتزّ ص 138.
2- الديوان ص 242 ب 1-3 وديوان بشّار IV/84 - 86.
3- الديوان ص 622، القطعة 2 وانظر المعنى نفسه في القطعة 2 ص 623.

تَكَثَّرْ مــــا استطعْتَ مـــن الخطايَـا   فإنّكَ قـــاصـدٌ ربًا غَـــــفُورَا[1]

فهل ينبغي أن لا نرى في هذا الرجاء القائم على مفارقة إلاّ مظهرًا من مظاهر روح المجون لدى هؤلاء الشعراء؟ يبدو أنّ بعض النصوص يؤكّد هذه الفرضيّة: يقول أبو الهنديّ:

اجْعَلُوا إنْ مُتُّ يـــــومًا كفَنـــي   ورَقَ الكَرْمِ وقَبْــــري معصـرهْ
وادفنوني وادفنوا الـــــراحَ معـــي   واجْعَلوا الأَقداحَ حـــولَ المقبـرهْ
إنّني أرجو منَ اللّهِ غــــــــدًا   بعــدَ شرْبِ الراحِ حُسْنَ المغفـرهْ[2]

أمّا في نصوص أخرى، ولاسيما في تلك التي تُنسب إلى أبي نواس، فليست المفارقة إلاّ ظاهريّة. ذلك أنّ الإلحاح الذي يؤكّد هذا الشاعر بواسطته إيمانه بالرحمة الإلاهيّة يبيّن بوضوح أنّ هذا المفهوم إنّما يقع من تفكيره في الصّميم.

إنّ الغفران صفة إلاهيّة، ولذلك فإنّ تحقّقه لا يمكن أن يكون تابعًا لطبيعة السلوك البشريّ الذي هو معتال عليه تحديدًا، والإنسان الذي يزعم أنّ عمله يمكن أن يسترعي انتباه الذات الإلاهيّة ويؤثّر في مشيئتها قد يعوزه التواضع. [280] يقول أبو نواس:

هُنتُ علــــى الخالــقِ الجليلِ فمـــا   ينظرُ فــــي قصّتي ولا عمَلـــي[3]

1- المصدر السابق ص 730.
2- طبقات ابن المعتزّ ص 138، الأبيات 17-20.
3- الديوان ص 723، القطعة 2 ب 3، وانظر المصدر نفســه ص 618، القطعة 2 ب 1 وص 620، القطعة 2 ب 3.

هذا «المذهب الكلامي» الذي كان يلحّ على الطابع المتعالي للرّحمة الإلاهيّة، كان يتعارض مع المذاهب المهيمنة التي كانت تعطي الأولويّة لصفة العدل الإلاهيّ. ولذلك فهو ما برح أن أثار ردّة فعل قويّة في أوساط المعتزلة[1].

ولئن كان هذا «المذهب» محلّ تنازع من الناحية الكلاميّة ومحلّ رفض، باعتباره ذاك، فقد كان له، بالرغم من ذلك، فضل الإحالة على تصوّرات قرآنيّة. وفضلاً عن هذا، فمهما كانت خطورة التحدّيات التي تجرّأ ممثّلو «التيّار المتلذّذ» على التعبير عنها، فقد حاولوا بذلك أن يوفّقوا – ظاهريًا على الأقلّ – بين توقهم إلى التمتّع بلذائذ الحياة دون عوائق، وهو توق يشاطرهم فيه عدد لا يُستهان به من معاصريهم، وبين مبادئ الدين الجوهريّة.

وقد سمح لهم هذا – فضلاً عن حماية بعض الأعيان الذين كان تجاسرهم على الأخلاق أمرًا ملحوظًا – بأن يفلتوا – ما عدا استثناءات قليلة[2]- من إدانة قاسية كان يمكن أن تقصيهم عن المجتمع.

أضف إلى ذلك أنّ أغلبهم قد تجنّبوا أن يخصّصوا جملة آثارهم لهذه الأشّعار المتلذّذة. وقد استجابوا كذلك لحاجة جديدة ذات طبيعة أخرى تحتاجها حساسية بيئتهم، وذلك بأن نظموا قصائد زهديّة[3].

1- نجد في ديوان أبي نواس أصداء هذه المناظرات مع الفقهاء المعتزلة وخصوصًا مع النظام (راجع الديوان ص 7).

2- نفكّر في بشّار بالخصوص. ولكنّ حالة هذا الشاعر معقّدة والحكم عليه بالقتل يبدو أنّه قد نجم عن مواقفه السياسيّة. وينبغي أن نلاحظ، فضلاً عن هذا، أنّ الحذر الذي استثاره ممثّلو الشعر الحكميّ، من أمثال صالح بن عبد القدّوس، كان أعظم.

3- نُسبت قصائد زهديّة إلى بشّار وأبي نواس ومسلم بن الوليد (انظر ص ......في ما يتلو).

[281] قال أبو نواس:

1-الموتُ منّا قريـــــــبٌ	وليـــــسَ عنّـــا بِنـــازِحْ
2-في كـــلِّ يَـــوْمٍ نَعـــيٌّ	تصيحُ منـــــه الصّوائِـــحْ
3-تَشْجَى القلـــوبُ وتبكـي	مَوَلْـــوِلاَتُ النوائِـــحْ
4-حتّـى متـى أنــتَ تـلهُو	فـــي غفلـةٍ وتُمـــازِحْ
5- والمـــوتُ فــي كـلِّ يــومٍ	فـــي زَنْـــدِ عيْشِكَ قـادِحْ
6-فاعمِـــلْ ليـــوم عَبُـوسٍ	مـــنْ شدّةِ الهوْلِ كـالِحْ
7-ولا يَغُرّنْـــــكَ دُنيَـا	نعيمُها عنــــكَ نَـازِحْ[1]

واستنادًا إلى بعض «المعطيات المتعلّقة بسيرة الشاعر» تأوّل النقّاد القدامى هذه القصائد الزهديّة على أنّها تعبير صادق إلى حدّ مّا عن ندم متأخّر شعر به أصحابها، وهو ندم ناجم أساسًا عن الشيخوخة المؤذنة باقتراب الموت.

هذه الأطروحة التي ظلّت، حتّى السنوات الأخيرة، مقبولة بلا نقاش من قِبل مؤرّخي الأدب العربيّ[2]، إنّما هي - بالرغم من ذلك- قليلة حظّ من الإقناع. فهي، فضلاً عن كونها لا تستند إلاّ إلى «أدب نوادر» لا يوثق به كثيرًا، لا تأخذ في الاعتبار سوى مظهر واحد من مظاهر الإبداع الأدبيّ هو ما له صلة بعلاقة الأثر بمبدعه.فلا يمكن إذن لأطروحة كهذه أن تفسّر لا الحظوة التي لقيها هذا الغرض الشعري لدى أكثر الشعراء تنوّعًا[3] ولدى جمهور شعرهم، ولا

1- الديوان ص 614 = وزهديّات أبي العتاهيّة ص ص 74-75.
2- راجع: بروكلمان: تاريخ الأدب (الترجمة العربيّة) 27/II و34، وأنيس المقدسي: أمراء الشعر العربيّ ص ص 106 - 107.
3- انظر ص ....في ما يلي.

التشعّب ودرجة التفنّن في المعاني الشعريّة ذات الاستيحاء الزهدي المنسوبة إلى شعراء القرن الثاني للهجرة.

[282] فقد استطاع نقّاد معاصرون – فيما هم يحاولون التأريخ لبعض القصائد الزهديّة المنسوبة إلى أبي نواس أو إلى أبي العتاهية- أن يبرهنوا على أنّ هذه القصائد لم تكن كلّها آثارًا من وحي الشيخوخة[1]. وبالرغم من أنّ الاستنتاجات التي توصّلوا إليها جزئيّة، فهي كافية لوضع أطروحة سابقيهم موضع تساؤل وحثّ الباحثين على أن يتّجهوا نحو آفاق جديدة.

ولمّا كان الفعل الأدبيّ، في نهاية التحليل، فعلاً حضاريًا، فإنّ معاني الشعر الزهدي ينبغي أن تُدرس في ضوء تطوّر المجتمع العربي خلال القرنيْن الأوّليْن للهجرة. وإنّ هذا التطوّر هو الذي يتكفّل، في تقديرنا، بتفسير ولادة هذا الغرض الشعري الجديد والمكانة التي يشغلها في آثار شعراء هذا العصر.

ذلك أنّه أيّا تكنْ أهمّيّة الدوافع ذات الصبغة الشخصّية التي كان على هؤلاء الشعراء أن يخضعوا لها بنظمهم «الزهديّات»، فهل كانوا سيُفيضون في القول في هذا الغرض القليل الحظّ من التسلية لو لم يشعروا بأنّ مثل هذه القصائد قد كانت تستجيب لحاجة أساسيّة لحساسيّة جمهورهم؟

وستمثّل محاولة تشخيص هذه الحساسية الجديدة التي ساعدت على ازدهار هذا الغرض وحدّدت معانيه الشعريّة البارزة إحدى النقاط الأساسيّة في دراستنا. وسنخصّص لذلك فصلنا الموالي.

1- راجع: شارل بلاّ: اللّغة والأدب العربيّان (الأصل الفرنسي) ص 102 والزبيدي: زهديّات أبي نواس (المقدّمة).

ولكن ينبغي لنا، قبل ذلك، أن ندقّق ما الذي نعنيه بقولنا «الزهديّات» (أو قصائد الزهد). وإن لم نحاولْ تعريف «الزّهد» والتساؤل عن أصول هذا التيّار الأخلاقيّ[1] وتطوّره – وهو موضوع لا يمكن البتّة، بحكم طابعه المتّسع، أن يُنجز في نطاق هذه الدراسة – فلا أقلّ من أن نحلّل أبرز المعاني التي طرقها الشعراء الذين جعلوا من أنفسهم لسان حال هذا المذهب الأخلاقيّ.

لا غرو أنّ النصوص الشعريّة التي وصلت إلينا منسوبة إلى أكثر الشعراء تمثيلاً للزّهد من أمثال صالح بن عبد[283] القدّوس[2] والقاسم بن يوسف أو أبي العتاهيّة[3] لا تمثّل سوى جزء محدود نسبيًا من إنتاج كان في الأصل أوفر من غير شكّ. ومن ثَمّ أمكننا أن نتساءل، بشكل مشروع، عمّا إذا كانت هذه النصوص ممثّلة، تمثيلاً وفيًا، لجملة هذه الآثار.

لقد طُرح هذا المشكل فعلاً[4]، ومن المؤكّد أنّ المجاميع (الشعريّة) التي هي بحوزتنا ليست في الواقع سوى «مختارات» وأنّ شواغل أصحاب كتب الاختيارات الذين تولّوا إنجاز هذا المنتخب

1- انظر، في شأن هذه المسألة، دائرة المعارف الإسلاميّة ((1) EI): فصل «Zuhd» (لويس ماسّينيون) 1310/IV.

2- صالح بن عبد القدّوس الأزدي شاعر من البصرة ليس لنا بحياته كبير علم. يبدو أنّه كان واعظًا مسموع الكلمة متضلّعًا من علوم الدين وإنْ كانت آراؤه موضع ارتياب، وهو ما جرّ عليه أن يُتّهم بالزندقة ويُقتل سنة 167هـ/783م. انظر كارل بروكلمان: تاريخ الأدب...(الترجمة العربيّة) 17 /II وجرجي زيدان: تاريخ آداب اللّغة العربيّة 100/II - 101 وخصوصًا:

I.Goldziher: «Salih B. Abd –Al- Kuddus und das Zindikthlum Wahrend der Regierung des Chalifen Al-Mahdi» in Transaction of the IX International Congress of orientalists, London 1893, II, 104-129» London, 1893.

3- راجع ص 251 وص 294 أعلاه.

4- الزبيدي: أبو العتاهية ص 60 وما بعدها.

لم تكن مطابقة دائمًا لشواغل الشعراء الذين أسهموا في تخليد آثارهم.

غير أنّ هذه الملاحظة لا تبدو لنا كافية لإنكار أيّ قيمة تمثيليّة على هذه النصوص.

بل إنّ المعاني الشعريّة التي تمّ التطرّق إليها في الآثار ذات الاستيحاء الزهديّ المنسوبة إلى شعراء هذا العصر تبدو لنا- بتنوّعها، من جهة، وبتواترها، من جهة أخرى- شاهدة بالعكس من ذلك، على أصالة هذه النصوص.

وإنّ عدم التدقيق في نسبة هذه القصيدة إلى هذا الشاعر أو إلى غيره من أولئك الشعراء لَيبرهن، في حدّ ذاته، على أنّ المعاني المعبّر عنها ضمن هذه المقاطع الشعريّة تنتمي إلى تيّار فكري عامّ ومهيمن في هذا العصر، فضلاً عن أنّها أبعد من أن تثير فينا شكوكًا في شأن القيمة التمثيليّة لهذه النصوص.

أضفْ إلى ذلك أنّ هذا لا يمنع التواتر المخصوص لبعض العناصر الغرَضيّة النوعيّة في «زهديّات» أبي العتاهيّة أو في «زهديّات» صالح بن عبد القدّوس، وهو ما يساهم في منح أثر كلٍّ منهما أسلوبًا طريفًا دالاً على شخصيّة مؤلّفه. ولكنّ المعاني الأساسيّة هي ذاتها. [284]فسواء بدت القصائد الزهديّة بمثابة اعترافات بمآسٍ شخصيّة أو اكتست شكل البيانات الحكميّة أو شكل الخطبِ الوعظيّة[1]، فهي تمثّل، في نهاية الأمر، تحضيضًا متحمّسًا ملحًّا على التقوى والإعراض (عن الدنيا).

1- إنّ تنوّع الأساليب التي صيغت بها هذه المعاني هو الذي يُضفي على هذه القصائد حقًّا قيمتها الشعريّة.

ولئن دأب (الشعراء) على تذكير الإنسان بحتميّة موته وقرب أجله[1] فذلك لانتزاعه من لا مبالاته إزاء مآله الأخير. وهو قول أبي العتاهيّة:

ولـــقد عجبتُ لغفلتي ولغرّتـــــي   والمـــوتُ يدعـوني غدًا فأُجيبُ[2]

ولئن تمّ الإلحاح على الطابع الوهمي لآمال الإنسان وعلى طابع الفناء في الأفراح واللّذّات التي ينعم بها على هذه الأرض، فإنّما ذلك لحثّه على توجيه آماله نحو الحياة الخالدة:

لا تُلْهِيَنَّكَ عـــــن معادِكَ لذّةٌ   تَفْنَى وتورثُ دائـــمَ الحسراتِ[3]
ولِلّهِ دنيـــا لا تـــزالُ تردّنـــي   أباطيلُها فــي الجهلِ بعد استقامتي[4]

إنّ الإنسان لا يمكنه أن يدرك السعادة، أو على الأقلّ، الطمأنينة إلاّ متى تخلّى عن مكاسب هذه الدنيا ولذّاتها وقمعَ رغباته وآماله وقنع بالقليل الضّروري وألزم نفسه بالعزلة والتأمّل وانقاد لتقوى اللّه باستمرار:

1-رغيـــــفُ خبزٍ يـــــابسٍ   تـــأكُلُهُ فـــي زاوِيَـــهْ
2-وكـــــــوزُ ماءٍ باردٍ   تشربُـــهُ مـــن صافِيـــهْ
[285]3-وغُرفـــــةٌ ضيّقـــةٌ   نفسُكَ فيهـــا خـــالِيَـــهْ
4-أوْ مسجِـــــــدٌ بمعزِلٍ   عـــن الـــورَى في نـــاحِيَهْ
5-تدرسُ فيـــه دفتـــرًا   مستندًا لِسارِيَـــــهْ

1- انظر تحليل مختلف الأساليب التي صيغت بها هذه المعاني ص ....وما بعدها ممّا يلي.
2- أبو العتاهيّة: الديوان، القصيدة 21 ب 18 ص 28.
3- المصدر السابق، القصيدة 56 ب 2 ص 59.
4- نفسه، القصيدة 59 ب 12 ص 63.

6-معتبرًا بمَــــــــــنْ مضــــى مِـــنَ القــرون الخــالِيَـــــهْ
7-خيْرٌ مِــــنَ الساعــاتِ فـــي فَيْءِ القصــــــــورِ العــالِيَهْ
8-تعقُبُـــــــــها عقوبَـــــــــةٌ تُصلـــــى بِنَارٍ حامِيــــــــهْ[1]

إنّما الزهديّة تحديدًا، هي تحضيض على حياة التخلّي والتقوى. والتحليل الغرَضيّ يؤكّد أنّ غايتها الأساسيّة – عمليًا لا نظريًا فحسب – إنّما كانت هذه. ولكنّ مقدّمة هذا التحضيض غالبًا ما تكون تأمّلاً قلقًا في المنزلة البشريّة لأنّ فكرة الموت وخشية العذاب والشعور بالذنب مسيطرة عليه[2].

هذا القلق، الذي يضفي على هذه الأشعار وقعها الغنائي ويميّزها من منظومات مؤلّفي المواعظ، لا يترك المتلقّي محايدًا، وهذه الرسالة الشعريّة تسعى إلى إحداث الحيرة، وتبلغ ذلك: فكونها قلِقة يهيّؤها أصلاً لأن تكون محدثة للقلق.

وينبغي أن نلاحظ، من ناحية أخرى، أنّ الشعراء الممثّلين للتّيّار الزهدي قد أشاروا في آثارهم أحيانًا إلى بعض المشكلات السياسيّة والاجتماعيّة.

فقد خصّصوا، فيما هم يتحدّثون عن أنانيّة الإنسان وحرصه، بعض الأبيات للشّكوى من ظلم الحكّام ولا مبالاة الأغنياء إزاء الفقراء وللطّابع النّفعيّ والمتقلّب الذي كان يسود العلاقات البشريّة:

1- نفسه، هامش ص 441، والبيت الثامن مستوحى من القرآن الكريم (الغاشية، 4).
2- انظر ص 332 وما بعدها في ما يلي.

تصفّحتُ إخواني فكان أقلُّهـــــــــمْ على كثرةِ الإخــوانِ أهلَ ثِقــاتِ[1]
[286] أرَى عاجزًا يُدعَى جليدًا لِغَشْمِهِ ولوْ كُلِّفَ التقوى لَفُلَّتْ مَضاربُـهْ
وعَفًّا يُسمَّى عاجزًا لِعفَافــــــــــــهِ ولوْلا التُّقَى مـا أعجــزتْهُ مَــذاهِبُهْ[2]
فمــــا يعرفُ العطشانَ مَــنْ طالَ رِيُّهُ وما يعرفُ الشبعانُ مَـنْ هــو جائِعُ[3]

ولكنّ هذه اللّوحة المتّصلة بالعلاقات الاجتماعيّة والتي ليس فيها كبير مجاملة لا تظهر، في سياق القصائد الزهديّة، إلاّ باعتبارها أحد العناصر المراد بها أن تبيّن إلى أيّ حدّ يحلّ بالروابط الاجتماعيّة الفساد عندما لا ينشغل البشر إلاّ بحياتهم في الدنيا.

يبدو لنا حينئذ أنّه ممّا لا يطابق واقع الأحـداث كثيرًا أن يُعتبر هؤلاء الشعراء بمثابة النّاطقين بلسان حركة رفض سياسيّة واجتماعيّة[4].

لاشكّ في أنّ وجود هذه الاعتبارات حول الوضع السياسيّ والاجتماعيّ – وهي قليلة جدًا والحقّ يقال – يساهم في إضفاء بُعد سياسي – اجتماعي أحيانًا على «الزهديّات»، وأنّ التشاؤم الذي ينبعث من هذه الآثار الشعريّة يمكن تأوّله على أنّه التعبير عن خيبات بعض الآمال السياسيّة والاجتماعيّة.

ثمّ إنّ كون جلّ شعراء الزهد قد كانوا أنصارًا لأحزاب المعارضة الشيعيّة أو الخارجيّة وكانوا غالبًا من أصول غير عربيّة

1- أبو العتاهيّة: الديوان، القصيدة 55 ب ص 59.
2- ينسب بعض المصادر هذين البيتيْن إلى صالح بن عبد القدّوس (طبقات ابن المعتزّ ص 91-92) وينسبهما بعضها الآخر (بهجة المجالس) إلى الخريمي.
3- أبو العتاهيّة: الديوان، القصيدة 224 ب 9 ص 217.
4- نعني بالخصوص الطرح الذي يدافع عنه الزبيدي في شأن زهديّات أبي العتاهيّة.

ومن ذوي النّسب الاجتماعي المتواضع، يمنح مثل هذه الأطروحة شيئًا من المصداقيّة[1].

غير أنّ تحليل القصائد الزهديّة التي وصلت إلينا يبيّن أنّ هذه العناصر الغرَضيّة ذات الاستيحاء الاجتماعيّ - السياسيّ لا تمثّل غاية هذا الشعر. بل إنّ استخدامها [287] يساهم في تبرير خيار أخلاقيّ ودينيّ أساسًا، وهو خيار يدعو الفرد، من حيث هو فرد، إلى أن يتخلّى عن كلّ شاغل غير شاغل العمل على خلاصه في الآخرة وإلى أن يحدّد لنفسه، استنادًا إلى هذا الخيار، منهج حياة.

فالذي يبدو لنا في هذا الشأن هو أنّ عزل بعض العناصر الغرَضيّة عن سياقاتها بغية البحث فيها عن تفسير لهذا التيّار يشكّل خطأً منهجيًا.

ونفس الخطإ المنهجي اتّسمت به بعض الدراسات التي انطلقت من ملاحظة أنّ جلّ شعراء الزهد قد اتّهموا «بالزندقة»[2] فعمدت إلى انتقاء الإشارات غير الإسلاميّة التي من شأنها أن تبرّر هذا الاتّهام في الآثار المنسوبة إليهم.

ذلك أنّه من اليسير، انطلاقًا من تأويل بعض الأبيات المعزولة، أن نؤكّد أنّ الأفكار المعبّر عنها فيها تتناسب مع تصوّرات بوذيّة، وانطلاقًا من تجميع جملة من الصور المنتقاة ببراعة، أن نستنتج وجود مؤثّرات مانويّة.

إنّ طريقة كهذه لا تبدو لنا مقنعة لأنّها لمّا كانت لا تتناول بالدرس سوى عدد محدود من العناصر الغرَضيّة المنتقاة بصورة قبْليّة، فإنّها تضفي على هذه العناصر أهمّيّة هي أبعد من أن تكون لها.

1- انظر ص 322 وما بعدها في ما يلي.
2- راجع، في شأن هذه المسألة ص .229 أعلاه.

ذلك أنّ العناصر ذات الاستيحاء الإسلامي هي التي تهيمن على هذه الآثار في واقع الأمر[1]. وإنّ الحذر الذي بدا من الفقهاء ورجال السياسة الذين كانوا هم المتّهمين لهؤلاء الشعراء إنّما يجد مبرّراته - بعيدًا عن الذرائع المذكورة - في طبيعة هذا التيّار ذاتها وبالأخصّ في ثلاثة مظاهر أساسيّة من المذهب الأخلاقيّ الذي يبشّر به.

النقطة الأولى تهمّ الخيارات الكلاميّة التي يحيل عليها هذا المذهب الأخلاقيّ، ولاسيما موقفه [288] المتّصل بمسألة كانت محلّ جدال كبير في ذلك العصر، هي مشكلة القدَريّة. وقد صدع الزّهد- على ما يبدو من الاحتكام إلى الآثار التي وصلت إلينا- بعقيدة معارضة تمامًا لعقيدة أكثر المتكلّمين نشاطًا وأشدّهم تأثيرًا في ذلك العصر، وخصوصًا المعتزلة.

وإنّ أكثر الهجومات حدّة ضدّ الزهد- ثمّ ضدّ التصوّف في وقت لاحق - إنّما كانت في أواسط «المتكلّمين» المعتزلة أوّلاً، ثمّ الإماميّة بعد ذلك[2].

وينبغي أن نلاحظ ثانيًا أنّه ثمّة شيء من التقارب بين الموضوعات التي عالجها شعراء الزهد وتلك التي عالجها الوعّاظ. ومن المعلوم - على ما ذهب إليه بعضهم - أنّ نشاط الوعّاظ قد استثار دائمًا عند المتكلّمين وعند رجال السياسة حذرًا كبيرًا[3].

1- يتضمّن بحث الزبيدي «Abu – L- ʻAtahiya» ص ص 292-294 عرضًا لمختلف هذه الآراء. وانظر كذلك I. Goldziher: «Dogme» ص 111 وما بعدها وخصوصًا L.Massignon:«Lexique» ص 138 وما بعدها.

2- انظر في هذا الشأن ملاحظات لويس ماسّينيون L. Massignon عن التهم التي راجت في هذه الأوساط ضدّ التيّار الزهدي عامّة وضدّ أبي العتاهيّة خاصّة (Passion ص ص 140 - 146).

3- انظر Ch. Pellat:«Le milieu..» ص 108 وما بعدها (وانظر البيبليوغرافيا المتّصلة بهذه المسألة في المرجع ذاته، (الهامش 9).

أمّا النقطة الثالثة – وهي الأهمّ في رأينا – فتتعلّق بالمقاربة الدينيّة التي يصدر عنها الزهد. ذلك أنّ في الزهد بعض مظاهر الاندفاع الروحانيّة التي لن تجد، بلا شكّ، تمام عبارتها وصياغتها النسقيّة إلاّ في التصوّف لاحقًا، ولكنّها قد بدأت بعدُ في الظهور ضمن «قاعدة السلوك» التي على الزهّاد أن يُلزموا بها أنفسهم.

فمن طبيعة الزهد أصلاً، من حيث هو مؤسَّس على تصوّر استبطانيّ للدّين، أن لا يكون إلاّ منظورًا إليه نظرة ريبة من قبل الفقهاء: ذلك أنّ موضوع الفقه إنّما هو، تحديدًا، ضبط مقاييس الإيمان والتقوى استنادًا إلى نسق منسجم يحدّد – بوضعه تمييزًا واضحًا بين الصفات الإلاهيّة والصفات البشريّة – فضل البشر بناءً على درجة التزامهم بحدود الشريعة.

أمّا تصوّر التجربة الدينيّة على أنّها واقع معيش فقد كان من شأنه أن يغري الشعراء.

هذا ما يفسّر كيف أنّ «الزهديّة» قد أصبحت أحد الأغراض المفضّلة لدى شعراء هذا العصر، لا أولئك الذين عاشوا التجربة الزهديّة، شأن أبي العتاهيّة، فحسب، وإنّما حتّى أولئك الذين يبدو من حياتهم الخاصّة أنّهم كانوا قليلي الاستعداد لمعالجة مثل هذا الموضوع، شأن أبي نواس.

[289] فالزهد لم يُغر الشعراء حينئذ باعتباره خيارًا أخلاقيًا ودينيًا، وإنّما باعتباره تفكيرًا حائرًا يصدر عن الإنسان إزاء مصيره وباعتباره محاولة لسير أغوار «الأنا».

هكذا يتّضح أنّ بين الأقوال الشعريّة ذات الاستيحاء الزهدي وبين بعض الأشعار الأخرى التي لقيت تقديرًا فائقًا في هذا العصر

أيضًا، شأن الخمريّات، تقاربًا جوهريًا[1] على الرغم من تعارضهما في مستوى الأخلاق الاجتماعيّة.

ذلك أنّ هذه وتلك تعبّر، شعرًا، عن قلق الذات البشريّة إزاء منزلتها. وبالرغم من كونهما تصفان تجارب متباينة من حيث طبيعتها، فإنّهما تلتقيان في بحثهما عن وسيلة كفيلة بأن تمكّن الإنسان من أن يسيطر على مصيره، أو، على الأقلّ، من أن يتحمّله[2].

ومن ثَمّ فإنّ البحث عن تبرير تواجدها في أثر هذا الشاعر أو ذاك بواسطة «توبة» مزعومة، مثلما يميل الناس في الغالب إلى فعله، قد يكون، على ما يبدو لنا، من عمل المتخصّص في الأخلاق لا من عمل مؤرّخ الأدب، وقد يضفي مصداقيّة على أدب نوادر غير جدير بمثل هذه الثقة.

أضفْ إلى ذلك أنّه لا يهمّنا كثيرًا مقدار ما في هذه الأشّعار من الصدق ولا الخيارات الأخلاقيّة للشّعراء الذين ألّفوها. فهذه الآثار إنّما تهمّنا بالخصوص بوصفها تعبيرًا عن بعض شواغل الناس في زمانها. وهذا القلق الوجودي الذي تعبّر عنه دال على حساسية العصر. ذلك أنّ هذه الحيرة تضفي على الشعر الغنائي خلال القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلاديّ) وقعه الطريف وتميّز آثار شعراء هذا القرن من آثار سابقيهم التي تختصّ بثقة في النّفس بالغة.

1- ولذا فإنّ التمييز الذي أضحى كلاسيكيًا في كتب الأدب المتعلّقة بهذه الفترة (راجع طه حسين: «حديث الأربعاء») بين «شعراء المجون» و«شعراء الزهد» ينبغي – في رأينا- رفضه.

2- محمود المسعدي: (أبو العتاهية) مجلّة «المباحث» (تونس) العدد 12.

الفصل العاشر

الموت في الآثار الشعريّة ذات الاستيحاء الزهدّي

من 50هـ/ 670م إلى 210هـ/ 825م

[293] كانت «الزهديّة» في نظر شعراء هذا العصر، على ما رأينا آنفًا، غرضًا من بين سائر الأغراض، ولكنّها كانت أصلح من أيّ غرض سواها للتّعبير عن قلق الإنسان إزاء مصيره. ومن ثمَّ فلا عجب أن يجد التفكير في الموت داخلها إطارًا ملائمًا لكي يتوسّع ويتنوّع.

وحتّى نتمكّن من تأويل المقاطع الغرَضيّة المخصّصة لموضوع الموت من قِبل أبرز ممثّلي هذا الغرض الشعري على نحو سليم، سنحاول – قبل أن نتولّى تحليل هذه المقاطع- أن نحدّد الجمهور الذي كانت هذه الآثار ذات الاستيحاء الزهدي تتجّه إليه. وهو ما يفضي بنا عمليّا إلى أن نطرح، في الجزء الأوّل من هذا الفصل، مسألة نشأة «الزهديّة».

ولْنقُلْ منذ البداية إنّنا لا نزعم حلّ جميع المظاهر المتعلّقة بهذه المسألة. ذلك أنّ الوثائق التي في حوزتنا من الندرة بحيث لا تسمح لنا بأن نحدّد المسار الذي أدّى إلى تشكّل هذا الغرض الشعري بدقّة، فهي لا تكاد تعدو أن تمكّننا من إبداء بعض الملاحظات ومن تحديد بعض العلامات الزمنيّة.

وينبغي أن نلاحظ أوّلاً أنّ بعض المقاطع الغرَضيّة المضمّنة في القصائد الزهديّة، مثل المقاطع المتعلّقة بغرور القوّة وبالطابع الزائل للمنجزات البشريّة، تقاربُ المقاطع الشعريّة المتعلّقة بالمعنى نفسه

والتي سبق أن أُتيحت لنا فرصة العثور عليها في آثار شعراء الحِيرة، ولاسيما آثار عديّ بن زيد[1].

[294] في هذه النقطة تحديدًا ظلّ شعراء هذا العصر يستعيدون أكثر المعاني تمييزًا لضرب من «التقليد العراقي».

يقول أبو العتاهيّة:

أَيْنَ القرونُ وأينَ المبتنـــــــــونَ لنا ... هذي المدائِنَ فيها المــاءُ والشجَرُ
وأيْنَ كسرى أنو شروانَ مالَ بـــــهِ ... صَرْفُ الزمـانِ وأفنَى مُلْكَهُ الغِيَـرُ
بَلْ أيـــنَ أهـلُ التقــى بعدَ النّبيّ ومَنْ ... جاءتْ بِفضلِهِمُ الآيـاتُ والســـورُ؟[2]

ولكنّ هذه المعاني [الشعريّة] التقليديّة ليست المعاني الأساسيّة في «الزهديّة» التي تبدو لنا – بالأحرى- بمثابة البنية الغرَضيّة الطريفة في محتواها وأسلوبها وخصوصًا في غائيّتها، أي البنية الغرَضيّة القائمة على الحضّ الملحّ على التخلّي.

كان هذا «الغرض» تعبيرًا أدبيًا عن ضرب من الحيرة الدينيّة فظهر وفرض نفسه في ظلّ نوع من الغليان الفكري سبّبته الصراعات السياسيّة – الدينيّة التي قسّمت المسلمين في القرن الأوّل الهجري (السابع الميلاديّ) ودفعت بأكثر العقول المستنيرة في الأمّة المسلمة

1- راجع ص 149 وما بعدها أعلاه.

2- الديـوان، القصيـدة 157 الأبيات 4-6 ص 154، وهو معنى متواتر بشـكل خاصّ عند أبي العتاهيّة: (راجع المصر السابق، القصيدة 12 الأبيات 18-24 ص ص 14-15 والقصيدة 705 الأبيات 8-11 ص 72 والقصيدة 114 الأبيات 1-11 ص ص 112-113 والقصيدة 185 الأبيـات 11-14 ص ص 180-181 والقصيـدة 324 الأبيـات 10-15 ص 315 وغير ذلك من المواضع).

وينبغي أن نلاحظ أنّ هذا المعنى (الشعري) قد كان الموضوع الأساسيّ لخطب الوعّاظ وأنّهـم أسـهموا بذلك في جعله يسـتمرّ. والإحالة على القرآن فـي البيت الأخير من هذا المقطع الشعري تشهد على هذا التأثير.

إلى أن تتدبّر الرسالة القرآنيّة بانتباه وأن تبحث فيها عن أجوبة للمسائل الأخلاقيّة التي كانت تطرح نفسها عليهم[1].

ومن ثَمَّ فلا عجب في أن كانت أولى الأقوال الشعريّة ذات الاستيحاء الزهدي من عمل شعراء ينتمون إلى الأحزاب السياسيّة – الدينيّة الناشئة في ذلك العصر، ونعني الشعراء الخوارج والبعض من الشعراء الشيعة.

[295] لقد ادّعى ضرب من التقليد الشيعي أبوّة هذا التيّار فنَسبَ إلى عليّ بن أبي طالب عددًا كبيرًا من القصائد الزهديّة.

وإنّ طابع الانتحال الذي يتّسم به الديوان المزعوم المنسوب إلى عليّ لم يعد في حاجة إلى أن يُبرهَن عليه[2]. ولكنْ أن يشعر بعض الشيعة بالحاجة إلى أن ينسبوا إلى عليّ مثل هذه القصائد إنّما هو أمر دالّ في حدّ ذاته، فهو يؤكّد الأهمّيّة التي أولاها الجمهور للتّيّار الزهدي والصّدى الإيجابي الذي لقيه لدى عامّة الناس.

ونجد أيضًا مقاطع شعريّة ذات مسحة زهديّة ضمن الأثر الشعري المنسوب إلى أحد أصحاب علي هو أبو الأسود الدؤلي[3]. ذلك أنّ بعض الأقوال المنسوبة إليه إذْ تبدو بمثابة المواعظ الحاثّة على التقوى والمستوحاة من خضوع تامّ لأحكام الله ومن ثقة في رحمته

1- راجع الصّفحة 219 وما بعدها في ما تقدّم.

2- راجع دائرة المعارف الإسلاميّة (1) IEI/287 ورجيس بلاشير: تاريخ الأدب...(الأصل الفرنسي) II/308.

3- أبو الأسود الدؤلي اسمه ظالم بن عمرو وُلد على ما يبدو قبل الهجرة ببضع سنوات، وهو مدين بشهرته للدّور الذي اضطلع به في خلافة علي. ويبدو أنّه لم يشتغل بالسياسة فحسب ولكن بالنحو أيضًا وبقرض الشعر. توفّي بالبصرة عام 69هـ/688م: راجع (1) IEI/110.

لا تتزعزع فهي تبشّر فعلاً، إلى حدّ مّا، بأشعار الزهد الحقيقيّة. يقول أبو الأسود:

1-إذا كنتَ معنيًا بأمرٍ تُريدُهُ فما للمضاءِ والتوكُّلِ مِنْ مِثْلِ
2-توكَّلْ وحَمِّلْ أمْرَكَ اللّهَ إنّ ما يُرادُ لَهُ آتيكَ أنتَ لهُ مُخْلِ
3-فلا تَحسَبَنّ السيرَ أقربَ للرّدَى من الخَفْضِ في دار الإقامة والثمْلِ
4-ولاتَحْبِسَنّي عنْ طريقٍ أُريدُه بظنّك، إنّ الظنَّ يَكذِبُ ذا العقلِ
5-فإنّي مُلاقٍ ما قضَى اللّهُ أنّني ملاقٍ، فلا تجعلْ لكَ العِلْمَ كالجهْلِ
[296]-فإنّكَ لا تدري وإنْ كنتَ مُشفِقًا عليّ، أبعدي ما تُحاذرُ أمْ قبلي
7-وكائنْ ترى في حاذِرٍ مُتحفِّظ أُصيبَ وأَلْفتْهُ المنيّةُ في الأهلِ[1]

ولئن قاربت هذه القصيدة شعر الزهد من جهة بعض العناصر الغرَضيّة كتلك التي عبّرت عنها الأبيات الأولى، فإنّ غايتها – على ما تبيّنه الأبيات الموالية- مختلفة. ثمّ إنّ مثل هذه الأقوال يندر تواتره جدًا في ما بقي من الأثر الشعري المنسوب إلى هذا الشاعر بحيث لا يمثّل علامة زمنيّة صالحة.

أمّا الأقوال ذات الاستيحاء الزهدي المنسوبة إلى الشعراء الخوارج في القرن الأوّل الهجريّ (السابع الميلاديّ) وبداية القرن الموالي فهي أكثر وأهمّ.

ذلك أنّ هؤلاء الشعراء يدعون الناس – في بعض أبياتهم- إلى التفكّر في خلاصهم الأبدي والتخلّي عن متاع هذه الدنيا. يقول يزيد بن حبناء[2]:

1- الديوان ص 69.

2- يزيد بن حبناء، من بني تميم، تبنّى مذهب الخوارج الأزارقة على العكس من إخوته الذين كانوا موالين لبني أميّة: راجع «شعر الخوارج» ص 139.

2-مَـا شَقْوَةُ المـــرْءِ بالإقتارِ يُقْتَرُهُ   ولا سعادتُــه يـــــومًا بإكثارِ
3-إنّ الشقيَّ الذي فـــي النّــارِ منزلُهُ   والفوْزُ فوزُ الذي ينجـو مـنَ النّـارِ[1]

ويقول عمران بن حِطّان:

1-حتّى متى تُسقَى النّفُوسُ بكأسِها   رَيْبَ المنونِ وأنتَ لاهٍ ترتَـــعُ
2-أفقدْ رضِيـــتَ بأنْ تُعلَّلَ بالمُنى   وإلى المنيّة كلَّ يـــومٍ تُدْفَعُ
3-أحلامُ يوْمٍ أوْ كظـــلٍّ زائــــلٍ   إنّ اللّبيبَ بمثلِها لا يُخْـــدَعُ
[297]4-فتزوّدنَّ ليـــومِ فقـــرِك دائبًا   واجمعْ لنفسِك لا لغيْرِك تَجمَـــعُ[2]

هذا التأمّل في المنزلة البشريّة يسيطر عليه هاجس يوم الحساب ويفضي إلى الحثّ على التخلّي. يقول الطرمّاح:

10-عجبًا مــا عجبتُ للجـــامعِ المــا   لَ يُباهي بـــــــهِ ويَرْتـفِدُهْ
11-ويُضيعُ الذي يُصَيّـــــرُه الـ   ـلّهُ إليهِ فليسَ يعتَقِـــــــدُهْ
12-يَوْمَ لا ينفَعُ المُخْولَ ذا الثـــرْ   وَةِ خِلاّنُـــــــهُ ولا ولَـدُهْ[...]
16-إنّما النّاسُ مْثْلُ نَابتـــــةِ الزرْ   عِ متـــى يَأْنِ يَـــأتِ مُحتصِدُهْ[3]

ويقول عمران بن حِطّان:

1-اقتربَ الموعِدُ والقلوبُ إلى الـــ   ـلّهوِ وحبُّ الحيـــاةِ ســائقُهــا
2-باتتْ همومي تســـري طوارِقُها   أكَفُّ عيني والدمــعُ ســـابِقُهـا
[......]

1- شعر الخوارج، القصيدة 71 ص ص 37-38.
2-شـعر الخوارج، القطعة 29 ص 17، والمعنى نفسـه في المصدر السابق، القطعة 30 ص 17-18 والقطعة 33 ص 19 و96 ص 51 و134 ص 70.
3- الديوان، القصيدة 5 ص 110 وما بعدها = وشـعر الخوارج القصيدة 179 ص ص 96-98. والبيت 12 اقتباس قرآني (الشـعراء، 88) كما أنّ الأبيات 13-15 تتضمّن معنى البيت 12 مع تأثّر بالغ بالقرآن.

4-أَمْ مَــــنْ تَلظَّى عليه مُوقدَةُ النّـــــ ــار مُحيطٌ بهمْ سُــــــــــرادِقُها[1]
[298]5-أمْ أسكـــنُ الجنّــــةَ التـي وُعِـدَ الأبرارُ مصفوفةً نمــــارِقُها[2]

وإنّ التقارب بين هذه النصوص وبعض الأشعار الزهديّة لَواضح بما فيه الكفاية بحيث قد لا يكون من المفيد أن نتوقّف عنده.

ولكنّها تختلف عنها في نقطة أساسيّة يشي بها، في هذه المقاطع الغرَضيّة المنسوبة إلى الشعراء الخوارج، غيابُ معنًى شعري هو أكثر المعاني تمييزًا «للزّهديّات»[3] -على ما سنرى- وهو معنى غرور السعي البشري. ولا يبدو من هذه الأقوال أنّها دعوة إلى حياة العزلة والتأمّل التي هي، على وجه التحديد، القاعدة التي تتأسّس عليها حياة الزهّاد.

ويبدو الأمر، من جهة أخرى، طبيعيًا، ذلك أنّ الشعر الخارجيّ إنّما هو بالأساس شعر صراع. وبالرغم من أنّ بعض شعراء الخوارج قد اضطرّوا إلى التعبير عن ضرب من ضروب القلق- وهو قلق ناجم عن شدّة تقواهم تحديدًا- فإنّ الآثار الشعريّة المستلهمة من المذهب الخارجيّ تبدو لنا معبّرة عن موقف متفائل في جوهره ما دام منفتحًا على العمل.

أمّا وقد عبّرنا عن هذه الاحترازات المتّصلة بتشابه التيّاريْن الفكريّيْن فإنّنا ينبغي أن نؤكّد – بالرغم من ذلك - أهمّيّة هذه الآثار الشعريّة في تاريخ تطوّر الشعر الحكميّ.

1- شـعر الخـوارج، القصيدة 57 ص 30، وفي البيــت اقتباس من القرآن (الغاشــية، 15). والملاحظة ذاتها صالحة للبيت 5 حيث الإحالات على القرآن واضحة تمام الوضوح..
2- المصدر السابق الصفحة ذاتها.
3- انظر ص 340 في ما يلي.

ويبدو لنا أنّ إضافة الشعراء الخوارج، في هذا الميدان أيضًا، قد كانت حاسمة. إنّ الشاعر الذي غالبًا ما يُعتبر أوّل شعراء الزهد هو سابق البربري[1] ذلك أنّ البقايا الباقية التي وصلت إلينا من شعره، وهي قليلة جدًّا من سوء الحظّ، تبشّر – عبر المعاني التي تعبّر عنها والنغميّة التي تسري فيها- بالقصائد الزهديّة اللاّحقة كقصائد أبي العتاهية مثلاً.

[299] ويمثّل معنى الموت من هذه المقاطع الشعريّة – كما هو متوقّع- موضوعها الأساسي. يقول سابق البربري:

1-وكمْ من صحيح باتَ للموتِ آمنًا   أَتَتْهُ المنايا بغتـــــةً بعدما هَجَعْ
2-فلمْ يستطيعْ إذْ جاءه المـــوتُ فجأةً   فـــرارًا ولا مِنْـــــهُ بقوّتهِ امتنَعْ
5-فلا يتركُ الموتُ الغنيَّ لِمَالِـــــهِ   ولا معدِمًا في المال ذا حـاجةٍ يَدَعْ[2]

وقد صيغ هذا المعنى في بعض الأحيان صياغة مؤثّرة (ظاهرة في مثل قوله):

وللموتِ تغذو الوالداتُ سِخَالَـــــها   كما لخرابِ الدُور تُبْنَى المساكِنُ[3]

ويُبرز هذا الشاعر، شأنه شأن لاحقه الشهير(أبي العتاهية)، تناقضات سلوك البشر الذين تتضارب أفعالهم مع أقوالهم والذين تُخفي شتائمهم للحياة الدنيا، الحبّ الذي يكنّونه لها في واقع الأمر:

1-لسانُكَ للدّنيا عدوٌّ مُشاحِـــــنٌ   وقلبُكَ فيـــــــها للّسانِ مُبَايِنُ

1- ســابق بــن علي البربري غير معروف كثيرًا (في ما بيــن أيدينا من وثائق فنحن لا نعلم إلاّ أنّــه كان قاضي الرقّة في خلافة عمر بــن عبد العزيز (-99 101هـ/717 – 720) انظر: بلاشير: تاريخ الأدب: الأصل الفرنسي 514/III.
2- ابن عبد البرّ: بهجة المجالس ص 51 = شــعر ســابق بن عبــد الله البربري. تحقيق بدر أحمد ضيف. الإسكندريّة 1987 ص 110.
3- العقد الفريد 69/II = شعر سابق البربري ص 124.

2-وما ضرّها ما قلتَ فيها وقــدْ صفَـا   لها منكَ ودٌّ في فؤادِكَ كـامِنُ؟[1]

إنّ هذه الأبيات القليلة تشهد على أنّ معاني شعر الزهد الأساسيّة قد تمّ التطرّق إليها من قِبل هذا الشاعر، ولكنّ النصوص التي وصلت إلينا ممّا نُسب إلى سابق البربري من القلّة بحيث لا تمكّننا من قيس أهمّية أثره.

[300] وبالرغم من أنّه يستحيل علينا حينئذ، في الحالة الراهنة التي عليها وثائقنا، أن نقدّر حقّ التقدير، إضافة هذا الشاعر بخاصّة وإضافة شعراء القرن الأوّل للهجرة (السابع للميلاد) بعامّة في هذا المجال، فبإمكاننا أن نؤكّد، من غير أن نخشى الخطأ، أنّ ظهور «الزهديّة» في الشعر العربيّ يعود إلى النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة (السابع للميلاد)، لا إلى القرن الثاني (الثامن للميلاد).

وثمّة ملاحظتان من شأنهما أن تسمحا لنا بالاقتناع بذلك: أولاهما يوحي بها إلينا نصّ من كتاب «الأغاني» يخبرنا بما يلي:

«قال عمر بن عبد العزيز[2] يومًا لسابق البربري- ودخل عليه-: أنشدْني يا سابق شيئًا من شعر تُذَكّرني به، فقال: أو خيرًا من شعري؟ فقال: هات، قال: قال أعشى همدان[3]:

1-وبينما المرءُ أمسى ناعمًا جــذِلاً   فــي أهلِهِ معجبًا بالعيشِ ذَا أَنَــقِ

2-غِرّا، أُتيحَ له منْ حَيْنِهِ عــرَضٌ   فما تَلبّثَ حتّى مـاتَ كالصّعِــقِ

1- ابن عبد البرّ: بهجة المجالس ص 239 = شعر سابق البربري ص 128.

2- الخليفة الأموي الشهير (امتدّت خلافته على ما بين 99هـ/717م و101 هـ/720م).

3- أعشى همدان، اسمه عبد الرحمان بن عبد الله (من بني جُشَم من همدان) ولد بالكوفة حوالي 30هـ/650م. انقطع لدراسة القرآن قبل أن يزاول قرض الشعر. كان شيعيّا متعصّبًا لليمنيّة وشارك في بعض أعمال التمرّد الساعية إلى الإطاحة ببني أميّة. وقد كلّفت هذا الشاعرَ مشاركتُه في ثورة عبد الرحمان بن الأشعث (سنة 80هـ/699م) أن يموت مقطوع الرأس سنة 82هـ/701م. راجع بلاشير: تاريخ الأدب.. (الأصل الفرنسي) III/515 - 518.

3-ثُمّةَ أَضحى ضُحًى مِنْ غِبِّ ثالثةٍ مُقنَّعًا غيرَ ذي روحٍ ولا رَمَقِ
4-يُبكى عليهِ وأَدْنَوْهُ لِمُظلمةٍ تُعْلَى جوانبُها بالتربِ والفِلَقِ
5-فما تزوّدَ ممّا كان يجمعُهُ إلاّ حَنُوطًا وما واراهُ مِنْ خِرَقِ
[301]6-وغيْرَ نفْحةِ أعوادٍ تُشَبُّ له وقَلَّ ذلكَ مِنْ زادٍ لِمُنْطَلِقِ

قال: فبكى عمر حتّى أخضلَ لحيتَه[1]».

هذا النصّ هامّ لأكثر من اعتبار:

-فهو يبيّن لنا إلى أيّ الاحتياجات الجديدة المتولّدة عن تطوّر الحساسية الدينيّة كان هذا الشعر يستجيب، ويفسّر الحظوة التي كان قد لقيها لدى الجمهور، في مختلف طبقات المجتمع.

-وهو يؤكّد، فضلاً عن هذا، الفرضيّة التي ذهبنا إليها في التأريخ لظهور هذا الغرض (الشعري) إذ أنّ سابق البربري نفسه كان يشعر بأنّه، فيما هو ينظم قصائد زهديّة، لم يكن صاحب تجديد، ولكنّه كان يواصل سنّة شعريّة كانت مكرّسة بعدُ وكان شعراء آخرون قد برّزوا فيها قبله ببعض العقود.

ثمّ إنّ هذا النصّ يمكّننا أخيرًا من تحديد الوسَط الذي تطوّر فيه التيّار الزهدي. ذلك أنّ تكوين هذيْن الشاعريْن ونشاط كليْهما – إذ أحدهما قاض والآخر «من القرّاء «- وشخصيّة الخليفة الذي أُنشدت القصيدة في حضرته يبيّنان – على حدّ السواء – أنّ هذا التيّار إنّما وجد أكثر الظروف ملاءمة لازدهاره في بيئة «المحافظين» أوّلاً[2].

1- الأغاني .57 - VI56
2- ناهيك أنّ هذا الطرح هو طرح لويس ماسّينيون L.Massignon في ما يخصّ نشأة التيّارات الزهديّة والصّوفيّة في الإسلام: راجع: «Passion»و«Lexique» في مواضع مختلفة.

كما نشير، من ناحية أخرى- وهذه هي ملاحظتنا الثانية- إلى أنّ الشعراء الذين هم من جيل بشّار بن برد يبدو أنّهم قد اعتبروا «الزهديّة» بمثابة غرض شعريّ من سائر الأغراض، وهوما يؤكّد أنّ هذا الغرض كان قد اكتسب بعدُ حقّ الوجود في الشعر العربيّ.

ذلك أنّنا نجد ضمن المجاميع الشعريّة المنسوبة إلى شعراء هذا الجيل، مهما كانت – فضلاً عن هذا- خياراتهم السياسيّة أو[302] الأخلاقيّة، قصائد ذات ملمح زهديّ. يقول بشّار:

11-مــا أراكَ الدهرَ إلاّ شَـاخِصًا   دائبَ الرّحلةِ فـــي غيرِ عَنَـا
12-فَـدَعِ الدنيا وَعِشْ فـي ظلّهَـا   طلبُ الدّنيا مـــنَ الدّاءِ العَيَـا
13-ربّما جاءَ مقيمًا رزقُــــهُ   وسعى سـاعٍ وأخطا فـي الرجَـا
14-وفَناءُ المرْءِ منْ آفاتــــهِ   قَلَّ مَنْ يَسْلَمُ مـــن عِيِّ الفَنَا[1]

وأحرى بالملاحظة ذاتها أن تنطبق على شعراء جيل أبي نواس ومسلم بن الوليد. يقول مسلم:

1-كمْ رأينَا مـنْ رجـــالٍ هلَكُوا   فبَكَـى أحبابُهمْ ثـــمّ بُكُوا
2-تركُوا الدنيا لمَـــنْ بعدهـــمُ   وِدُّهمْ لــوْ قدّمـوا مــا تَرَكُوا[2]

ويقول أبو نواس:

يــا بنـــي النّقص والعِبَـــرْ   وبنـــي الضّعْفِ والخـوَرْ[...]
أ احتساءً مِـــنَ الحَـــرا   مِ وخَتْمًا علـــى الصُرّرْ
أيـــنَ مَنْ كان قبلكـــمْ   مـــنْ ذوي البـــأسِ والخطـرْ

1- الديوان I/133، وراجع كذلك المصدر ذاته I/162 الأبيات 1 - 6 وص 351 الأبيات 1 - 3 وIIم 182 ب 2 و3 وIV/149 - 151 الأبيات 7 - 10 وص 230: القطعة الأولى.
2- الديوان، القصيدة 75 ص 298، وانظر المصدر نفسه، القصيدة 74 ص 297.

سـائِلوا عنهمُ المـدا ئِنَ واستبْحِثـوا الخبَرْ
سبقونا إلى الرحيـلِ وإنّا على الأثَـرْ
مَـنْ مضَـى عِبْـرَةٌ لنا وغَـدًا نحـنُ مُعتبَـرْ
إنّ للمـوتِ أخْـذَةً تسبقُ اللّمْـحَ بالبصَـرْ
فكأنّي بكـمْ غـدًا فـي ثياب مـنَ المـدَرْ
[302] قـد نُقِلتمْ مـنَ القصـو رِ إلـى ظُلمـة الحُفَـرْ
حيـثُ لا تُضْرَبُ القِبـا بُ عليكـمْ ولاَ الحُجَـرْ
حيـث لا تظهرون فيـ ـها لِلّهْـو ولا سمَـرْ
رَحِمَ اللّهُ مسلـمًا ذكـرَ اللّـهَ فازدجَـرْ
غفرَ اللّهُ ذَنْـبَ مَـنْ خـافَ فاسْتشعرَ الحـذَرْ[1]

وإذا صحّ ما ذهب إليه أصحاب كتب التراجم فإنّ شعراء القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) ممّن كرّسوا مواهبهم لخدمة الزّهد كثيرون[2] بل إنّ بعضهم، من أمثال صالح بن عبد القدّوس وأبي العتاهية، قد خصّوا القول في «الزهديّات» بجوهر قدراتهم الخلاّقة.

غير أنّنا لا نملك اليوم عن هذا الإنتاج الشعريّ ذي الاستيحاء الزهديّ الذي كان غزيرًا ومتنوّعًا[3] سوى معرفة جزئيّة.

1- الديوان ص 612 = الزبيدي «زهديّات أبي نواس» القصيدة 5 ص 48-49، وانظر كذلك الديوان ص 621-622 = الزبيدي = «زهديات...» القصيدة 20 ص 40 والقصيدة 7 ص 52 والقصيدة 9 ص 59.
2- الشعراء الذين غالبًا ما تُذكر أسماؤهم في هذا الصّدد هم: كلثوم بن عمرو العتّابي ومحمّد بن يسير وسعيد بن وهب وآدم بن عبد العزيز وسلامة بن عيّاش ويحيى بن المبارك اليزيدي...(راجع، في شأن هذه المسألة محمّد مصطفى هدّارة: «اتّجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري»، القاهرة 1963 ص ص 308-315).
3- لقد لوحظ ثراء هذا الإنتاج الشعري وانتشاره الواسع في الجمهور من قبل النّقّاد القدامى: راجع طبقات ابن المعتزّ ص 92 وص 228.

ذلك أنّه لم يصل إلينا (من ذلك) إلاّ مجموع «زهديّات» أبي العتاهية، في حين لم يبق من آثار سائر الشعراء إلاّ بعض أبيات هي أقلّ من أن تُتّخذ دعامة لتحليل غرضيّ جدير بهذا الاسم.

إنّما ينبغي الرجوع حينئذ إلى أثر أبي العتاهيّة (الشعري) حتّى تكون لنا نظرة واسعة نسبيًا ودقيقة ما أمكن إلى مختلف العناصر الدلاليّة ذات الصّلة بالموت التي تمّ التعبير عنها في إطار «الزهديّات».

إنّ موضوع الموت موضوع محوريّ في القصائد الزهديّة المنسوبة إلى أبي العتاهية، **[304]** ذلك أنّ منطلق تأمّل هذا الشاعر إنّما هو ملاحظة أنّ الإنسان لا محالة ميّت، والتنويعات الغرَضيّة على (فكرة) حتميّة الموت كثيرة في قصائده وصياغاتها شتّى. (من بينها قوله):

المـــــوتُ مـــا لا بُدّ مْنْـــــــ ـــــهُ على احترازِكَ منه جُهْدَكْ[1]

وللتّعبير عن هذه الفكرة، القديمة- والحقّ يقال - قِدَمَ الشعر الحكميّ العربيّ، يتوسّل الشاعر بصور لئن لم تكن دائمًا طريفة فهي في الغالب مؤثّرة:

حياتُكَ أنفاسٌ تُعَـــــــدُّ فكلّما مضَى زمنٌ منها نقصْتَ بـــه جُزْءا[2]

إنّما أنتَ بـــــــــــوادي المنَايَا إنْ رماكَ الموتُ فيـــه أصابَـــا[3]

1- الديوان، القصيدة 132 ب 5 ص 129.

2- المصدر السابق، الهامش الأخير ص 18 وانظر كذلك القصيدة.

3- نفســه، القصيــدة 33 ب 5 ص 39، وقد صيغ هذا المعنى بالأســلوب ذاته في القصيدة 57 ب 4 ص 60 وفــي القصيــدة 108ب 3 ص 108 وفي القصيــدة 112 ب 3 ص 111 وفي

أمِنَ البِلَى ترجـــو النجـــاةَ وللبِلى من كلِّ ناحيةٍ عليك رقيـــبُ[1]

كما أنّنا نجد في شعره، بشكل متواتر نسبيًّا، سلسلتيْن من الصور تلتقيان في فكرة أنّ كلّ نفس ذائقة الموت: إنّهما صورة «الحوض» من جهة، وصورة «الكأس» من جهة أخرى:

المـــــوتُ حَوْضٌ لا محالةَ دونَـــهُ مُرٌّ مَذاقتُهُ كريــــــــةٌ مَشْرَبُهْ[2]

تُديـــر يَـــدُ الدنيا الردَى بيْن أهلِها كأنّهم شَرْبٌ قُعودٌ على كـــاسِ[3]

[305] وأكثر الصّور تواترًا هي صورة الموت - «الرحيل» أو الموت- «السفر». وهي مصدر أقوال شعريّة كثيرة تفسح المجال لذكر «المطيّة» و«النّزول»:

وإنّ رحلـــي وإنْ أَوْثَقْتُـــهُ لَعلـــى مطيّةٍ مـــنْ مطايـــا الحَيْنِ محمولُ[4]

وقد اقتصرنا على ذكر أكثر الصور استخدامًا، وإن لم تكن الوحيدة: ذلك أنّ «الدبيب» (وهو السير البطيء للحشرات مثل النمل) يجسّم أحيانًا حركة الموت[5]. ثمّ إنّ الإنسان يُصوَّرُ أيضًا على

القصيدة 179 ب 5 ص 175 والقصيدة 199 ب 3 ص 194 والقصيدة 313 ب 4 ص 302...

1- نفســه ص 29، القصيدة المذكورة في الهامش ب 7، وانظر كذلك القصيدة 21 ب 12 و15 والقصيدة 28 ب 5 ص 124 والقصيدة 123 ب 1 – 2 ص 383.

2- نفســه، القصيدة 42 ب 5 ص 47، وراجع أيضًــا القصيدة 123 ب 3 ص 122 والقصيدة 192 ب 10 ص 188 والقصيدة 124 ب 9 ص 248.

3- نفســه، القصيدة 197 ب 7 ص 192، وانظــر الصورة ذاتها في القصيدة 57 ب 2 ص 60 وفي القصيدة 75 ب 10 ص 77 والقصيدة 162 ب 7 ص 157 والقصيدة 187 ب 8 ص 184 والقصيدة 194 ب 6-7 ص 190 والقصيدة 224 ب 1 ص 226.

4- نفسه، القصيدة 294 ب 12 ص 279. والمعنى نفسه في القصيدة 108 ب ب 5 ص 108 والقصيدة 114 ب 12 ص 113 والقصيدة 124 ب 4 ص 122 والقصيدة 140 ب 14 ص 139 والقصيدة 157 ب 13 ص 154 والقصيدة 299 ب 3 ص 287 والقصيدة 301 ب 6 ص 291 والقصيدة 312 ب 1 ص 300.

5- راجع المصدر الســابق، القصيدة 21 ب 9 ص 28 والقصيدة 31 ب 2 ص 37 والقصيدة 83 ب 8 ص 83.

أنّه موسوم بختم الموت، «حامل لغمامة حتفه»[1] أو محكوم عليه بأن يهلك - والإنسانيّةَ جمعاء- في حريق هائل[2].

ولئن حاول أبو العتاهية أن ينوّع التعبير عن هذا المظهر الذي هو جدّ تقليديّ من موضوع الموت، وهو المظهر المتعلّق بحتميّته، فقد ألحّ أيضًا على مظهر آخر منه، مكمّل لسابقه، هو شمول الموت.

هذا المظهر الغرَضيّ كثير التواتر نسبيًا، متنوّع الصياغة:

أ/- كلّ الذين سبقونا ماتوا، فنحن أيضًا ميّتون:

كيفَ نرجو الخلودَ أوْ نطمعُ العَيْـ ـشَ وأبياتُ سالفينا قُبُورُ[3]

[306] ب/- الموت مدركنا جميعًا مهما كانت السّنّ:

المـوتُ لا والِدًا يُبقي ولا ولـدَا ولا صغيرًا ولا شيخًـا ولا أَحـدَا[4]

ج/-نحن ميّتون مهما كان نفوذنا ومهما كانت مرتبتنا الاجتماعيّة:

المـوتُ بيْن الخَلْقِ مُشتـرَكُ لا سُوقـةٌ يبقَـى ولا ملِكُ[5]

ولـقدْ مررْتُ علـى القُبورِ فما ميّـزتُ بيْن العبْـدِ والمـولَـى[6]

1- راجع المصدر السابق القصيدة 228 ب 9 ص 222.
2- نفسه، القصيدة 33 ب 10 ص 40 والقصيدة 50 ب 16 ص 55.
3- نفسه، القصيدة 156 ب 3 ص 153 وانظر كذلك القصيدة 26 ب 1-2 ص 32 والقصيدة 72 ب 3 ص 74 والقصيدة 73 ب 4-7 ص 75 والقصيدة 117 ب 6 ص 117 والقصيدة 129 ب 2 و3 ص 130 والقصيدة 130 ب 7 ص 127 والقصيدة 132 ب 6-7 ص 129 والقصيدة 302 ب 4 ص 292.
4- نفسه، القصيدة 112 ب 1 ص 111، وانظر المعنى نفسه في القصيدة 26 ب 4 ص 32 و29 ب 1-3 ص 35 و126 ب 1 ص 124 و139 ب 3 ص 137 و156 ب 2 ص 153 و167 ب 7 ص 164 و183ب 14 ص 178 و317 ب 15 ص 307.
5- نفسه، القصيدة 283 ب 1 ص 268.
6- نفسه، القصيدة 10 ب 8 ص 9، وانظر المعاني المماثلة في القصيدة 114ب ب 26-27 ص 114 و191 ب 6 ص 187 و192 ب 1 و2 ص 188 و226 ب 6 و7 ص 220 و273 ب 13 ص 261 و312 ب 11 ص 301.

المظهر الثالث من موضوع الموت الذي اعتنى به أبو العتاهيّة هو المظهر المتعلّق بالفجئيّة التي ينقضّ بها الموت على ضحاياه:

بَيْنَــــا يُـــــرى الإنسانُ في غِبْطَةٍ   أصبحَ قـــــدْ حَلَّ عليهِ البِلَـــــى[1]

ولكنّ المظهر الغرَضي الذي ألحّ عليه أبو العتاهية أكثر من غيره هو قرب الموت. وإنّ هذا الإلحاح ذاته هو الذي يضفي على قصائده الزهديّة وقعها المؤثّر.

ذلك أنّ فكرة الموت تتحوّل من واقع بعيد وغير شخصيّ إلى أفق باعث على القلق عندما يشعر الإنسان بأنّ مجيئه قريب لأنّ كلّ شيء يصبح إذّاك باطلاً:

[307] ولي ساعةٌ لا شَكّ فيها وشيكةٌ   كأنّيَ قـــد حُنِّطْتُ فيها وكُفِّنْتُ[2]

هذه الفكرة يجسّدها أيضًا معنى انسراب الزمن[3] إذ أنّ الشاعر إذ يلحّ على سرعة مرور الأيّام يعبّر، من ثَمّ، عن اقتراب الموت:

ســـــاعاتُ لَيْلِكَ والنّهـــــارِ كليْهما   رُسُلٌ إليْكَ وهنّ يُسْرِعْنَ الخُطَـــــا[4]

زد على ذلك أنّ كلّ شيء ينذر الإنسان باقتراب نهايته: شبابه

1- نفســـه، القصيدة 9 ب 9 ص 8 وانظر كذلك القصيدة 10 ب 11 ص 9 والقصيدة 19 ب 18 ص 25 والقصيدة 33 ب 20 ص 40.

2- نفسه، القصيدة 7 ب 8 ص 76، وانظر المعنى ذاته في القصيدة 12 ب 9 ص 13 و19 ب 15 ص 25 و114 ب 13 ص 113 و128 ب 1 ص 125 و129 ب 1 ص 125 و191 ب 3 ص 187 و209 ب 2-3 ص 201 و324 ب 8 ص 314.

3- ينبغي أن نلاحظ في هذا الصّدد أنّ أبا العتاهية لا يســـتخدم لفظ «الزمان» الذي يُبطن فكرة القدر للتعبير عن «الزمن البشــري» وإنّما يستخدم عبارة «اللّيل والنهار» أو الجمع «الساعات».

4- أبو العتاهيّة: الديوان، القصيدة 12 ب 16 ص 14، وراجع كذلك القصيدة 15 ص 20 والقصيــدة 20 ب 1-3 ص 26 والقصيــدة 32 ب 6-8 ص 38 و150 ب 1 ص 147 و266 ب 9 ص 256 و304 ب 9 ص 293 و308 ب 1 ص 295.

الذي ينطفئ وقواه التي تخور وشعره الذي يبيضّ. وهو قول أبي العتاهية:

23-كَبِرْنَا أيّها الأترابُ حتّى كأنّا لمْ نكنْ حينًا شَبابَا
24-وكنّا كالغُصونِ إذا تثنّتْ مِنَ الريحانِ مونِقَةً رِطابَا
[...]
29-وما من غايةٍ إلاّ المَنايَا لِمَنْ خَلِقَتْ شبيبتُه وشابَا[1]

ويذكّر الإنسانَ موتُ أقرانه – بقدر ما تذكّره شيخوختُه- بأنّه هالك:

[308] تبكي على مَنْ مَضَى وأنتَ غدًا يُوردُكَ الموتُ في الذي ورَدَا[2]

وتبدو عاطفة الشاعر أكثر وضوحًا في المقاطع الشعريّة التي يذكر فيها موت أصدقائه وأصحابه. يقول أبو العتاهية:

1-كأنّا وإنْ كنّا نيامًا عن الردَى غدًا تحتَ أحجار الصّفيحِ المنضَّدِ
[...]
5-كأنّا سَفاهًا لمْ نُصَبْ بمصيبةٍ ولمْ نَرَ منّا ميّتًا جَوْفَ مُلْحَدِ
بَلَى كَمْ أخٍ لي ذي صَفَاءٍ حَثَوْتُهُ على الرغمِ منّي مُلْحَدَ الرمسِ باليَدِ

1- المصدر السابق القصيدة 156 الأبيات 23 و24 و29 ص ص 20-21 والمعنى نفسه في القصيدة 16 ب 6 ص 21 و31 ب 7-8 ص 37 و32 ب 9 ص 38 و41 ب 7 ص 46 و47 ب 2 ص 51 و52 ب 1 ص 55 و59 ب 3-4 ص 62 و76 ب 4-5 ص 77 و164 ب 22 ص 161 و214 ب 3 ص 234 و275 ب 1 ص 262 و277 ب 18 ص 264 و280 ب 2 ص 266 و295 ب 9 ص 281 و327 ب 11 ص 321 و328 ب 5 ص 322.
2- نفسه، القصيدة 126 ب 8 ص 124، وانظر المعنى نفسه في القصيدة 10 ب 13 و21 ص ص 9-10 والقصيدة 50 ب 13 ص 54 و133 ب 7 ص 130 و167 ب 8 ص 164 و221 ب 15 ص 212 و249 ب 1-7 ص 242 و281 ب 1-3 ص 266 و282 ب 1-4 ص 267..

7-أُهيلُ عليهِ التربَ مـِنْ كلِّ جانبٍ   أرى ذاكَ منّي حـقَّ زادِ المـزوِّدِ[1]

زد على ذلك أنّه مهما كان الاهتمام الذي يوليه الإنسان للموت قليلاً، فالموت مشهد يومي ومراسم الدفن تمنح أبا العتاهية معينًا للإلهام لا ينضب كي يذكر الموت على نحو أكثر تجسيمًا وأوضح للعيان. يقول:

17-أيُّ يـوم يـومُ الفـراقِ وإذْ   نَفْـسُكَ ترقَى عن الحَشَا والفؤادِ
18-أيُّ يـومٍ يـومُ الفـراقِ وإذ   أنْـتَ مِنَ النّزْعِ في أشدِّ الجهادِ
[309]19-أيُّ يومٍ يومُ الصّراخِ وإذْ يلْـ   ـطِمْنَ حُرَّ الوجوهِ والأجيـادِ
20-بـاكياتٍ عليك يندبْنَ شَجْوًا   خـافقـاتِ القلـوبِ والأكبـادِ
21-يتجـاوبن بالـرّنينِ ويَذْرِفْـن   دمـوعًا تفيضُ فيْضَ المَـزادِ[2]

ثمّ إنّ وصف المقابر من الموضوعات المفضَّلة أيضًا عند أبي العتاهية. وهو يفضي غالبًا إلى تأمّل بنّاء في المنزلة البشريّة مطبوع بطابع الموت، ويمكّن الشاعر من إبراز غرور متاع هذه الدنيا كي يدعو الإنسان إلى التفكير في خلاصه. يقول:

10-هـمْ بينَ أطباقِ الترابِ فَنـادِهمْ:   أهْلَ الديارِ الخالياتِ الخـاوِيـاتِ
11-هـلْ فيكـمُ مَـنْ مُخْبِرٌ حيـثُ   استَقَـرَّ قرارُ أرواحِ العظامِ الباليات؟[3]

1- نفسه، القصيدة 126 ب 8 ص 124، وانظر كذلك القصيدة 10 ب 13 و21 ص ص 9-10 و50 ب 13 ص 54 وق 133 ب 7 ص 130 وق 167 ب 8 ص 164 وق 221 ب 15 ص 212 وق 249 الأبيات 1-7 ص 242 وق 281 ب 1-3 ص 266 و282 ب 1-4 ص 267.
2- نفسه، القصيدة 114 ص ص 112-114، وانظر مشاهد مماثلة لهذا في القصيدة 12 ب 1-4 ص 13 والقصيدة 13 ب 4 ص 17 وق 43 ب 6-8 ص 48 وق 64 ب 6-7 ص 67 وق 164 ب 23-24 ص 162 وق 216 ب 5-8 ص 205 وق 217 ب 4 ص 206 وق 221 ب 10-11 ص 211 وق 250 ب 4-7 ص ص 243-244 وق 286 ب 1-2 ص 269.
3- نفسه، القصيدة 70 ب 10-11 ص 72، وانظر المعنى نفسه في القصيدة 53 ب 10-15 ص 57 والقصيدة 60 ب 1-2 ص 63 وص 81 النصّان 2و3 في الهامش والقصيدة 140 ب

وعندما يقدّم أبو العتاهية إشارات أكثر دقّة فهو يَلحّ على النّقاط التي تُبرز التناقض بين حال الإنسان هذه بعد الموت وبين رغبات الكائن الذي لا يقنع أبدًا والذي كانه طوال حياته:

أَأُخَيَّ كَيْفَ وَجَدْتَ مَسَّ خشونةِ المـأْ وَى وكـيفَ وجدْتَ ضيقَ المُتّكَا؟[1]

[310] هذه هي المظاهر الأساسيّة لموضوع الموت التي عبّر عنها أبو العتاهية في قصائده الزهديّة. ولكن ماذا يمثّل الموت (لديه) بالضبط؟

إنّه أوّلاً رجوع إلى اللّه. وهو قوله:

أجـابتْ نفـوسٌ داعِيَ اللّهِ فَانْقَضَتْ وأخرَى لِدَاعـي الموتِ مُنتظراتُ[2]

ولهذا فإنّ اتّهام أبي العتاهيّة – انطلاقًا من ملاحظة أنّه مهووس بالموت إذ هو يحتلّ من قصائده الزهديّة محلّ الصدارة ممّا يشكّك في صدق إيمانه باللّه وبالآخرة – اتّهام لا مبرّر له البتّة[3].

وفضلاً عن ذلك فإنّ ذكر الآخرة كثير التواتر في «زهديّات» أبي العتاهية – على عكس ما يزعم الطاعنون على هذا الشاعر- وإيمانه بانبعاث الموتى وبيوم الحساب مؤكّد بشكل واضح:

17-20 ص 139 والقصيدة 162ب 5-6 ص 175.

1- نفسه، القصيدة 12 ب 40 ص 16 وانظر المعاني المماثلة في القصيدة 12 ب 33-36 والقصيدة 16 ص 67 والقصيدة 167 ب 10-12 ص 164 والقصيدة 182 ب 1-4 ص ص 176-177 والقصيدة 193 ب 1-3 ص 189 و225 ب 23 ص 219 و249 ب 1-4 ص 242.

2- نفسه، القصيدة 66 ب 6 ص 69، علمًا بأنّ هذا البيت مستوحى من القرآن الكريم (الأحزاب/23)، وانظر كذلك القصيدة 22 ب 3-1 ص 29 والقصيدة 44 ب 1 ص 49 وق 57 ب 6 ص 60 وق 150 ب 3 ص 147 وق 153 ب 3 ص 151 والقصيدة 315 ب 2-3 ص ص 303-304.

3- راجع: الأغاني 2/IV وإنكار ابن عبد البرّ لهذه التهمة في مقدّمته لديوان أبي العتاهيّة ص 37.

فمــا مُوّتَ الأحيـــــاءُ إلاّ لِيُبْعَثُــوا   وإلاّ لِتُجزَى كلُّ نَفْسٍ بمـا سعتْ[1]

بل، إنّ الخشية التي توحيها إلى هذا الشاعر فكرة العقاب قد ألهمته البعض من أشدّ أبياته تأثيرًا:

1-أيُّ يَوْمٍ يومُ الوقوف إلى اللّـــــــــهِ ويومُ الحســـــابِ والإشهادِ
أيُّ يومٍ يومُ المَمَـــرِّ علــــــى النّارِ وأهوالِها العَظام الشِـــــــدادِ
3-أيُّ يـــومٍ يـومُ الخلاَصِ مِـنَ النّارِ وهَوْلِ العـــذابَ والأصفــــادِ[2]

[311] وثمّة ذكر للذائذ الجنّة أيضًا، ولكنْ بصورة أقلّ من عذابات النّار:

وإنّ فــي الجنّةِ للرّوْحَ والرَيْحَـــــــانَ والرَاحـــــــــــةَ والسلسبيلْ
مَــنْ دخــلَ الجنّة نـــــــالَ الرِّضَى   ممّا تمنّى واستـــطـــابَ المقيلِ[3]

ثمّ إنّ الانشغال الذي يُبديه الشاعر إزاء إمكان خلاصه الأبدي يعبّر بشكل كافٍ عن إيمانه بالقيامة والحِساب، وهو قوله:

سَأُسْأَلُ عـــن أمـــورٍ كنتُ فيهــا   فما عُــذْري هناكَ ومــا جوابي؟

1- أبو العتاهية: الديوان، القصيدة 68 ب 5 ص 70، وفيه اقتباس من القرآن (طه/15). وانظر كذلك الديوان، القصيدة 28 ب 13 ص 34 والقصيدة 34 ب 4 ص 32 والقصيدة 37 ب 3-4 ص 43 والقصيــدة 150 ب2 ص 147 والقصيــدة 154 ب 4-6 ص 151 والقصيدة 162 ب 7-8 ص 157 والقصيدة 241 ب 8 ص 234.

2- المصــدر الســابق، القصيدة 114 الأبيــات 23-25 ص ص 113-114، وانظر كذلك القصيدة 22 الأبيات 10-14 ص 30 والقصيدة 83. الأبيات 9-11 ص 83 والقصيدة 238 ب 15-16 ص 231 والقصيدة 245 ب 1-2 ص 238 والقصيدة 257 ب 29 ص 250 والقصيدة 288 الأبيــات 6-10 ص 272 والقصيــدة 295 الأبيــات 27-30 ص 283 والقصيدة 315 ب 15-16 ص 304.

3- نفســه، القصيــدة 301 ب 12-13 ص 291، وانظر كذلــك القصيدة 45 ب 2 ص 50 والقصيدة -94 9 ص 94 والقصيدة 175 ب 3-1 ص 172.

بأيّةِ حُجّـةٍ أحتجُّ يـــومَ الــــ ـــحسابِ إذا دُعيتُ إلى الحساب؟[1]

ومثل هذه الصياغات الغرَضيّة، شأنها شأن الحثّ المستمرّ على التقوى والتخلّي، والتأكيد المتواتر لوحدانيّة اللّه في شعر أبي العتاهية، يقيم الدّليل على أنّ هذا الشاعر لا يمكن التشكيك في عقيدته الدينيّة.

غير أنّ هذا لا ينفي أنّ موضوع الموت هو أكثر الموضوعات تواترًا ضمن القصائد الزهديّة المنسوبة إلى أبي العتاهيّة، وأنّ الموت قد تمّ تمثّله في هذه القصائد لا في معناه الديني فحسب، ولكنّ تمّ تمثّله أيضًا، وخاصّة، على أنّه تهديد يُلقي بثقله على الحياة البشريّة ويُفسدها. ولئن أقضّ التفكير في الموت مضجع أبي العتاهية وعذّبه فإنّ السبب في ذلك ماثل في قوله:

وإنّي لَممَّن يكـرهُ المـوتَ والبِلَى ويُعجبُني رَوْحُ الحيـــاةِ وطيبُها[2]

إنّه لمّا أدرك أنّ الموت حتميّ أحسّ بأنّه بمثابة النّقض لكلِّ ما يمنح الحياة الدنيا، في عينيْه، قيمتها: [312] ففي حين أنّ الحياة تجمع فإنّ الموت يفرّق، وفي حين أنّ الحياة توفّر للإنسان الأفراح واللّذّات وتغذّي أمله فإنّ الموت يُلغي ذلك إلغاء:

حُبِّبَ الأكـــلُ والشرابُ إليْنـــا وبنـــاءُ القُـــصورِ والتجـميعُ

1- نفسه، القصيدة 28 ب 16-17 ص 34، وانظر كذلك القصيدة 2 ب 18-19 ص 4 والقصيدة 33 ب 26-27 ص 41 والقصيدة 143 ب 1-2 ص 141.
2- نفسه، القصيدة 43 ب 3 ص 48.

وصنُوف اللّــذّاتِ مـــن كـــلِّ لوْنٍ   والفنَـــا مُقبِلٌ علينـــا سريـــــعُ[1]

***

وجميعُ مَـــــا نلْهُو بـــــهِ مَرَحًـــا   مِـــنْ لذّةٍ فالمـــوتُ هـــــادِمُهُ[2]

***

زائلة هي حينئذ أفراح البشر وباطلة آمالهم ومنجزاتهم ومشاريعهم:

لِـــدُوا للمـــوتِ وَابْنُوا للخـــرابِ   فكُلُّكم يَصيرُ إلــــــى تَبَابِ[3]

أيُّها البـاني لِهَــــــدْمِ اللّيالي   ابنِ مَـا شِئْتَ، سَتَلْقَى خَرابَـــا[4]

***

ولمّا كان جميع ما في الوجود آيلاً حتمًا إلى الزوال فإنّ الحاصل من ذلك أنّ كلّ شيء يعلن، بحكم وجوده ذاته، عن نهايته. فالحياة تحمل حينئذ في ذاتها نقيضها الخاصّ:

وكُـــلُّ مـــا ولَدتْهُ الوالِـداتُ إلـــى   مَـوْتٍ تؤدِّيهِ ساعـــاتُ المَوالِيدِ[5]

1- نفســه، القصيدة 226 ب 4-5 ص ص 219-220، وانظر كذلك القصيدة 33 ب 1-3 ص 39 والقصيدة 61 ب 2-4 ص 61 والقصيدة 193 ب1-3 ص 189 ب 19-20 ص 297.

2- نفسه، القصيدة 366 ب 12 ص 360، وانظر كذلك القصيدة 46 الأبيات 1-7 ص 51 والقصيـدة 50 ب 14 ص 55 والقصيـد 59 ب 12-13 ص 63 والقصيدة 87 ب 6-7 ص 87 والقصيدة 146 الأبيات 7-13 ص ص 142-143 والقصيدة 161 ب 2 ص 156.

3- نفسه، القصيدة 28 ب 1 ص 33.

4- نفســه، القصيدة 33 ب 6 ص 39، وانظر كذلك القصيدة 15 ب 8 ص 19 والقصيدة 41 ب 11 ص 46 والقصيــدة 124 ب 6 ص 123 والقصيــدة 192 ب 3 ص 188 والقصيــدة 257 ب 7 ص 248.

5- نفســه، القصيــدة 124 ب 10 ص 123، وانظــر كذلك القصيــدة 109 ب 1 ص 109 والقصيدة 113 ب 3 ص 112 والقصيدة 324 ب 7 ص 315.

«هذا هو حزن منزلتنا الضّعيفة، الآيلة إلى الموت، والتي هي من البؤس بحيث لا شيء يمكنه أن يسلّينا عندما نفكّر فيها عن قرب» وإنّما الإنسان إنّما يُكثر من «الملاهي» كي ينسى «بؤس» منزلته[1].

[313] وبغية مقاومة هذا الموقف الذي يُبقي على البشر في حال من العمى والغفلة، يشهّر أبو العتاهية بالآمال الزائفة التي يغترون بها وبالفتن الباطلة التي يشغلون بها أنفسهم:

أمّلْتَ أكثرَ ممّا أنتَ مُدْرِكُــــــهُ — والعُمْرُ لابُدَّ أن يفنَى وإنْ طَــالاَ
حتّى متى أنتَ بالآمالِ مُشْتبِـــــــكٌ — إذا انقضَى أملٌ أمّلْـــــتَ آمــالاَ[2]
لا تَرْكَنَنَّ إلــــى الرجاءِ فإنّـــــهُ — خدَعَ القلوبَ وضَلّلَ المعقــولاَ[3]
ونَسْمُو إلــى الدنيا لنشربَ صَفْوَهــا — بغَيْرِ قُنوعٍ عــنْ قَذاهــا ولا صَبْرِ[4]
هَلْ ترَى الدنيــا بِعيْــــنِ بَصيرٍ — إنّما الدنيا تُحاكـــــي السرابَا[5]

1- صياغة هذه الفقرة مستوحاة من «تأمّلات» باسكال Pascal إذ أنّ ما فيها من اعتبارات حــول هــذه النقطة بالــذات يقارب ما عند أبــي العتاهيــة (راجــع: «Les Pensées» طبعة Granier، باريس 1961 ص ص 110-109).

2- أبــو العتاهيّة: الديوان، القصيــدة 314 ب 4-5 ص 203، وانظر ص 160 والقصيدة 234 ب 2-3 ص 227 والقصيــدة 300 ب 7-8 ص 290 والقصيــدة 316 الأبيــات 1-5 ص ص 305-306.

3- المصدر السابق، القصيدة 318 ب 6 ص 309، وانظر كذلك القصيدة 12 ب 11 ص 14 والقصيدة 18 ب 6 ص 22.

4- نفسه، القصيدة 150 ب 6 ص 147، وانظر كذلك القصيدة 8 ب 1-2 ص 7 والقصيدة 11 ب 9 ص 12 والقصيدة 219 ب 1 ص 208.

5- نفسه، القصيدة 33 ب 8 ص 39، وانظر كذلك القصيدة 158 ب 3 ص 155 والقصيدة 232 ب 1 ص 324 والقصيدة 297 ب 3 ص 286 والقصيدة 118 ب 6 ص 184.

قد يبدو كلام أبي العتاهية، في هذا المستوى من التحليل، بمثابة التعبير عن تفكير بالغ التشاؤم وشبه عدمي.

ولكن ليس ذلك كذلك: إنّ المعاني الشعريّة التي اقتضت منّا طبيعةُ موضوعنا أن نحلّلها لا تمثّل على الحقيقة سوى مقدّمة لهذا الكلام. ذلك أنّ الإنسان الذي تحيل عليه النّصوص التي ذُكرتْ آنفًا إنّما هو «الإنسان الذي لا ربّ له» و«الإنسان الذي لا ربّ له» ضعيف وبائس لا محالة.

وأمام أولئك الذين يريدون أن يفلتوا من مثل هذه المنزلة تفتح «زهديّات» أبي العتاهية آفاقًا أكثر طمأنة: السكينة في الدنيا والسّعادة في الآخرة.

[314] غير أنّنا لا يمكن أن نهتدي إلى طريق الخلاص إلاّ بالإيمان. والإنسان إنّما يعيد اكتشاف هوّيته الحقيقيّة ويتعالى على الشعور بالبؤس والعزلة عبر تأكيد ثقته التامّة والصادقة بالله خالقه والمالك لمصيره والضّامن لرزقه. والرعاية الإلاهيّة تستر ضعفه والرحمة الإلاهيّة تحميه، أوّلاً من نفسه وبعد ذلك من الآخرين ومن غِيَرِ الزمان على السواء:

الحمْدُ للّهِ الواحدِ الصّمَـــــــــــدِ فهو الذي بهِ رجـــائي ومُستَنَدي[1]

سائلُ اللّهِ لا يَخِيبُ وجــارُ اللّـــــــهِ مِنْ كــلِّ يـــومِ بؤسٍ مَنيعُ[2]

1- نفسه، القصيدة 119 ب 1 ص 119 (وفي روايات الصدر اختلاف وبعض اضطراب) حاولنا تعديله) [المترجم]، وانظر كذلك القصيدة 29 ب 12 ص 71 والقصيدة 125 ب 1-4 ص 123 والقصيدة 140 ب 12-22 ص 139.

2- نفسه، القصيدة 234 ب 6 ص 227، وانظر كذلك القصيدة 15 ب 18-19 ص 20 والقصيدة 18 ب 15-16 ص 23 والقصيدة 170 ب 16-17 ص 108 والقصيدة 120 ب 7 ص 120.

ولكنْ يجب على المؤمن – حتّى يبلغ هذه المرتبة من التوكّل التامّ التي يستطيع فيها أن ينعم أخيرًا بالسّكينة – أن يأخذ نفسه بتزهّد في غاية الشدّة. غير أنّ السّبيل إلى ذلك ليست بالسّهلة أبدًا، والمغريات متعدّدة:

عَلَمُ المَحَجّةِ بَيّـــنٌ لِمُريـــدِهِ   وأرى القلوبَ عـن المحَجّةِ فـي عَمَى[1]

لمْ تَقْتَحِمْ بي دواعــي النّفسِ معصيةً   إلاّ وبيني وبيْـــن النّورِ ظلمـاءُ[2]

وإنّ أبا العتاهية إنّما ظلّ يذكر منزلة الإنسان الضّعيفة الفانية باستمرار كي يُبقي على ضميره وضمير قارئه في حال يقظة دائبة.

في هذا الإطار تمّ التطرّق إلى جميع العناصر الغرَضيّة التي حلّلناها.

أمّا نحن فقد مكّننا هذا التحليل من تحديد المكانة الأساسيّة التي يحتلّها موضوع الموت ضمن القصائد الزهديّة المنسوبة إلى أبي العتاهية، ومن أن نعرف إلى أيّ حدّ أمكن لصياغة مثل هذا الموضوع أن تتنوّع.

وليس يهمّنا إن كان الأمر يتعلّق (عند هذا الشاعر) بنجاح فنّي أم بتجربة صادقة. إنّما نحن مدينون لابن عبد البرّ[3] بكونه قد أنقذ هذا الأثر الشعري من براثن الزمن الذي طالما أقضّ فعلُه الهدّام مضجع أبي العتاهية وأتلف غالبيّة آثار معاصريه الذين كانوا يتغنّون مثله بالطابع الزائل لمنجزات الإنسان.

1- نفسه، القصيدة 12 ب 13 ص 14، وانظر كذلك القصيدة 15 ب 2 و3 ص 19 والقصيدة 94 ب 1-4 ص 92 والقصيدة 97 ب 1 ص 96 والقصيدة 139 ب 6-7 ص 137.

2- نفسه، القصيدة 1 ب 11 ص 2.

3- ابن عبد البرّ النّميري، أبو عمر يوسف بن عبد الله، محدّث ومؤلّف اختيارات أندلسي شهير، ولد بقرطبة في 368 هـ/979م واشتغل بالقضاء في لشبونة وسانتاريمو على عهد المظفّر بن الأفطس وتوفّي بشاطبة سنة 463هـ/1070م (راجع: مقال شارل بلاّ Ch.Pellat بدائرة المعارف الإسلاميّة (2) EI III/695 - 696).

الفصل الحادي عشر

الموت في الشعر العربيّ
خلال القرن IIIهـ/IXم

[319] كان تطوّر موضوع الموت في الشعر، على ما سبق أن رأينا، بطيئًا، ولكنّه كان مطّردًا، بما لم يحُلْ دون ظهور أقوال شعريّة طريفة نسبيًا في آثار شعراء النّصف الثاني من القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد).

فإلى أيّ حدّ وبحسَب أيّ الاتّجاهات سيتواصل جهد التجديد هذا خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)؟ هذا هو السؤال الذي سنطرحه على أنفسنا في هذا الفصل.

بيد أنّه يجب علينا أن ندقّق بادئ ذي بدء أنّ قصْدنا من تخصيص فصل مستقلّ للنّظر في المظاهر الغرَضيّة التي تطرّق إليها شعراء هذا القرن ليس أن نقيم قطيعةً مّا ضمن تطوّر الموضوع المدروس. وإنّما يُبرِّر المخطّط الذي نتوخّاه هنا بانشغالنا بختم هذا العمل بنظرة شاملة إلى مختلف صياغات موضوع الموت في التاريخ الذي حدّدناه باعتباره نهاية لهذا البحث فحسب.

ولهذا فسنحلّل السياقات الثلاثة التي تمّ التطرّق إليه في نطاقها تباعًا وهي: «التعازي» (قصائد تقديم العزاء) و«المراثي» (قصائد التفجّع على الموتى) وأخيرًا الأشعار ذات الاستيحاء الحكميّ التي سيمكّننا تنوّعها وحجمها وطرافتها أحيانًا من أن نتبيّن، إلى حدّ مّا، ملامح مصير هذا الموضوع الشعريّ.

لقد كان شعراء هذا العصر، في غالبيّتهم، شعراء احتراف فكان عليهم أن ينظموا إمّا قصائد تعزية أو مراثي كلّما فقدَ شخصٌ مهمٌّ أحدَ أقاربه.

[320] كانت «التعزية» غرضًا حديث العهد نسبيًا[1] وغرضًا «اجتماعيًا حضريًا» بامتياز موجّهًا إلى الأقارب المُصَابِين، لا إلى الميت نفسه[2] مثلما كان الحال - على الأقلّ في الأصل - بالنسبة إلى قصيدة الرثاء، فبدا أنّها لم تجد بعدُ لا بناءها الخاصّ ولا مواضيعها النّوعيّة. فهي تتألّف بشكل عامّ، من تنويعات غرَضيّة تتعلّق بغدر القدر وحتميّة الموت ولا جدوى الألم، تتجاور مع صيغ إسلاميّة، تتّصل بفضائل الصّبر على المصائب التي يُمتحن بها المؤمن.

أضفْ إلى ذلك أنّ «التعزية» لا تختلف عن المرثية، بل لا تختلف عن المِدحة، في الغالب، إلاّ ببعض الأبيات التي يوجّه فيها الشاعر تعازيه إلى قريب الميت كي يسرّي عنه. يقول البحتري[3]:

7-هـــذا سليمانُ بنُ وهـــبٍ بعدما طالتْ مساعيه النّجُومَ سُمُوكَا

8-وتنصّفَ الـدنيا يدبّر أمـــرَها سبعينَ حَوْلاً قدْ تَمَمْنَ دَكِيكَا

9-أغرَتْ بـهِ الأقدارُ بَغْـتَ مُلِمّةٍ ما كان رَسُّ حديثِها مَأْفُوكَا

10- فكأنّما خضدَ الحِمَامُ بِيَوْمِـهِ غُصْنًا بِمُنْخَرَقِ الرياحِ نَهِيكَا

....

1- راجع ص 248 - 249 الهامش 1 أعلاه.

2- يبدو أنّ العبارة الشعريّة قد تخلّصت حينئذ تدريجيًا من أيّ طابع مقدّس كي تصبح عبارة طبقة اجتماعيّة معيّنة. وليست «التعزية» سوى غرض من بين أغراض أخرى (الإخوانيّات - الاعتذارات....إلخ) تولّدت من التطوّر الاجتماعيّ «للمجال العربيّ»، وقد أضفت سيطرة العمران الحضريّ الأولويّة تدريجيًا على الاهتمامات ذات الصّلة بـ»المجاملات الاجتماعيّة»..

3- أبو عبادة الوليد بن عبيد شاعر عربيّ شهير ومؤلّف اختيارات شعريّة من القرن III هـ/9م (284-206هـ/821-897م) ينحدر من بحتر من بطون طيء. كان شاعر مديح بخاصّة، لشخصيّات من طيء أوّلاً ثمّ لخلفاء بني العبّاس. راجع، في شأن هذا الشاعر، مختصرًا لترجمته وقائمة ببيليوغرافيّة في دائرة المعارف الإسلاميّة (EI2) (فصل. «Al-Buhturi»1330-1328/I(ش بَلاّ)

13-كـلُّ المصائبِ مـا بَقِيتَ نَعُـــدُّهُ   حَرَضًا يزِلُّ عن النّفوسِ رَكيكَا
14-أنتَ الذي لـــو قيلَ للجودِ: اتّخِـذْ   خلاًّ، أشارَ إليــكَ لا يَعْدُوكَا
15-وكأنّما آليْتَ والمعـــــروفُ لا   تَأْلُوهُ مصطفيًا ولا يَأْلُـــــوكَا
16-إنّ الرزيّةَ فـي الفقيــدِ فإنْ هَـــفَا   جزَعٌ بِصبْرِكَ فالرزيّةُ فيـــكَا
[321]17-ومتى وجدتَ الناسَ إلاّ تاركًا   لحميمهِ فـــي التربِ أوْ مَتروكَا
18-بَلَغَ الإرادةَ أنْ فَـــداكَ بنفســـهِ   وَوَدِدْتَ لـوْ تفديــهِ لا يفديكَا
19- لـــو ينجلي لكَ ذُخْرُهَا من نكبةٍ   جلَلٍ لأَضْحَكَكَ الذي يُبْكيكَا[1]

ويقول ابن الرومي[2]:

1-أَعْزِزْ عليَّ أبَا إسحاقَ أَنْ ذهبَـــتْ   مِنْكَ اللّيالي بِعِلْقٍ جِـــدِّ منفوسِ
2-يَا لهْفَ نفسيَ أنْ أضحتْ مجـالسُهُ   وكلُّها منـــــه خـالٍ غيرُ مأنوسِ
3-يـا لهفَ نفسيَ أنْ أضحتْ ملابِسُهُ   وكُلُّها منـــه عُطْلٌ غيــرُ ملبوسِ
4-صبرًا جميلاً أبا إسحاقَ مِنْ كَثَبٍ   فإنّما العيشُ من نُعمى ومن بُـوسِ
5-والدهرُ كاللّيْث فَرَّاسٌ ونحـنُ لـه   فرائسُ ليْس فيها غيــــرُ مفروسِ
.....
13-أُعْطيتَ رِزْءَكَ حقًّا مِنْ أسًى وبُكا   وللتّجلّدِ حقٌّ غيــــــــرُ مَنْجوسِ

1- البحتري: الديوان، القصيدة 619 III/1578 وما بعدها وهي قصيدة موجّهة إلى عبيد الله بن سليمان بن وهب بمناسبة وفاة والده.

2- أبو الحسن علي بن العبّاس بن جريج (أبو جريس) ولد ببغداد في 221هـ/836م وتوفّي في 283 هـ/896م. كان والده عبدًا معتقًا اعتنق الإسـلام (ومن ثمّ جاءت كنية شـاعرنا) وأمّه من أصل فارسـيّ. وبعد أن امتلك ثقافة لغويّة وفلسـفيّة وأدبيّـة متينة أقبل على قول الشـعر. ولكنّ تشـيّعه العنيف واعتزاله قد أوصدا في وجهه أبواب البلاط فلم تفتح له إلاّ فـي أواخر حياته. راجـع ترجمته ومختصر المراجع الصّالحة لدراسـته في دائرة المعارف الإسلاميّة (2) EI III/931-933 (فصل «Ibn Al-Rumi»). (س البستاني)

14-وبعدَ كَرْبِ الرزّايا والهلاعِ لها رَوْحٌ مـنَ اللّهِ آتٍ غيرُ محبــوسِ[1]

[322] وإنّ استنفار التقوى وصلابة النّفس لدى القريب المعنّى، ودعوته إلى أن يُفلت، عبر التفكّر، من قبضة الحدَث الذي أصابه، وإبراز الأسباب المختلفة التي تسمح له بالرجاء، حتّى في مثل المصاب الذي حلّ به، هي المعاني الشعريّة الأساسيّة التي تمّ التطرّق إليها في «التعازي». وقد يكون من المُمِلّ، على ما يبدو لنا، وممّا ليس فيه كبير نفع لموضوعنا، أن نتولّى تحليل هذه الصّيغ الغرَضيّة على نحو شامل ومفصّل.

وقد يكون ذلك من ناحية أخرى، من باب إيلاء هذه الآثار أهمّيّة مبالغًا فيها، وهي آثار مناسباتيّة بامتياز يظهر فيها دائمًا جهد تكلّف واستنجاد بالقوالب الجاهزة: فقد قال بعض شعراء هذا العصر يواسي أبًا في فقْد ولد له شابّ:

3-لئن أَفَلَ النّجمُ الــــذي لاحَ آنفًا فسوفَ تَلاَلاَ بَعْـــــدَهُ أَنْجُمٌ زُهْـرُ

-مَضَى وهو مفقودٌ وما فَقْدُ كوْكبٍ ولاسِيّما إذْ كـانَ يُفدَى بـهِ البَدْرُ[2]

سوف نكتفي حينئذ بتعداد سريع لبعض العناصر الغرَضيّة المختارة من بين أكثرها تواترًا وتمثيلاً لخصائص النّوع.

ولمّا كانت الغاية من التعزية هي إقناع السامع بأنّه:

قـــدْ آنَ للصّبْرِ أنْ تُرْجَـى مَثوبَتُهُ ومُـولَعٍ بِهُمُولِ الدمْـعِ أنْ يَدَعَــا[3]

1- الديوان، القصيدة 26 ص 97، وهي موجّهة إلى إبراهيم بن حمّاد بمناسبة وفاة ابن أخ له..
2- البحتري: الديوان، القصيدة 494 II/1003.
3- المصدر السابق، القصيدة 525 ب 18 ص 1324.

فمن الطبيعي أن تكون السلسلة الأولى من العناصر الغرضيّة مؤلّفة من أقوال تتعلّق بالطابع الحتميّ للموت وبطلان جدوى الألم وفضائل الصّبر. هذه السلسلة من العناصر الغرَضيّة مشتركة بين جميع هذه القصائد، وهي تشكّل منها لُحمتها تقريبًا. يقول ابن الرومي:

1-إنّ اللّياليَ والأيّامَ قـد كَشفتْ   مِنْ كَيْدِها كلَّ مستورٍ ومَكنونِ
2-وخبّرتْنا بأنّا مـن فَرائسِها   نواطقًا بفصيحٍ غيـرِ ملحونِ
[....]
[323]33-قُـلْ للأميرِ وإنْ ضافَتْهُ نازلةٌ   يُمسي لها الجَلْدُ في سربالِ محزونِ
34-صبْرًا جميلاً، وهلْ صبرٌ تُفاتُ بـهِ   وإنْ فُجِعْـتَ بمنفوسٍ ومضنونِ؟
35-خَانَتْكَ إلفكَ عبـدَ اللّهِ خائنـةٌ   هيَ التي فَجعـتْ موسى بِهارونِ
36-عذرْتُ باكِيَ شَجْوٍ لوْ رأيـتُ أخًا   بما أصابَ أخاهُ غيـرَ مَرْهُونِ[1]

ويقول أبو تمّام[2]:

1-أَمَالِكُ إنّ الحزنَ أحلامُ نائـمِ   ومهما يَدُمْ فالوجْدُ ليسَ بدائـمِ
2-أمالكُ إفراطُ الصّبابـةِ تاركٌ   جَنًى واعوجاجًا في قناةِ المكـارمِ
3-تأمّلْ رويْدًا هل تَعِـدّنّ سالمًا   إلى آدم أمْ هل تَعُـدُّ ابْنَ سالِـمِ
4-متَى تَرْعَى هذا الموتَ عينًا بصيرةً   تجدْ عادلاً منـه شبيهًا بظالـمِ

1- ابن الرومي: الديوان، القصيدة 31 ص ص 24-26، والأبيات من 3 إلى 32 التي أهملنا ذكرها ليست سوى توسيع للبيتين 1و2، وسنحلّل معاني هذه التأمّلات في الوضع البشريّ في ما يلي: انظر ص 380 وما بعدها.
2- حبيب بن أوس شاعر عربيّ شهير ومؤلّف اختيارات ولد سنة 188هـ/804م أو 190هـ/806م وتوفّي في 231 أو 232 هـ/846م. وُلد لأب نصرانيّ اعتنق الإسلام فتسمّى باسم عربي وانتسب إلى طيء. وبعد أن جرّب حظّه في مصر والشام أصبح، على عهد المعتصم، شاعر البلاط وأكبر مدّاحي العصر: انظر، في ما يتعلّق بهذا الشاعر فصل H.Ritter في دائرة المعارف الإسلاميّة (2) EI. I/157 - 159.

[...]

8-فَمِنْ قبله ما قـــدْ أُصيـــبَ نبيُّنا أبـــو القاسمِ النّورُ المبـيـنُ بقاسـمِ
9-وقال عليٌّ في التعازي لأشعـــثٍ وخـاف عليه بعـضَ تلك المآثـمِ
10-أَتَصْبرُ للبلوى عزاءً وحِسْبـــةً فَتُؤجَرَ أمْ تسلُو سلوَّ البهائــــمِ[1]
11-وللطّرِفاتِ يومَ صفّينَ لم يَمُـــتْ خِفاتًا ولا حزنًا عديُّ بـنُ حـاتمِ[2]
[324]12-خُلِقْنا رجالاً للتصبُّرِ والأسى وتلك الغَـــواني للبُكَا والمآتِمِ
13-وأَيُّ فتًى في النّاسِ أحرصُ مـن فتًى غدَا في خِفاراتِ الدمـوعِ السواجمِ[3]

ولكنّ ما يُضفي على كلّ تعزية وقعها الخاصّ هو الموضوعات الثانويّة التي تأتي كي تنضاف إلى هذا الجذع المشترك. وبالرغم من اتّحاد الغاية، وهي مواساة صاحب الشأن الذي تُوجّه إليه التعزية، فإنّ هذه الموضوعات تتنوّع بحسَب شخصيّة الفقيد.

فإذا تعلّق الأمر برجل شهير فإنّ «مواضيع المواساة» هذه لا تعدو أن تكون غير تلك التي يُتطرّق إليها عادة في المراثي، وهي ذكر خصال الفقيد وتعداد مآثِره والتعبير عن التيقّن من مواصلة نسْلِهِ وخلفِه عملَه العظيم. وهو قول البحتري:

3-تَعَزَّ بالصّبر واستبدِلْ أُسًى بِأَسًـى فالشمسُ طــالعةٌ إنْ غُيّبَ القَمَرُ
6-فَلم يَمُتْ مَنْ أميرُ المؤمنين لـــه بقيّةٌ وإن استولَى بـــه القدَرُ

1- انظر نصّ هذه التعازي التي تُنسب إلى علي في العقد الفريد 303/III.
2-راجع شرح التبريزي للفظ «الطرفات» في الديوان ص 259..
3-أبـو تمّـام: الديوان، القصيـدة 149 257/III - 259، وهي قصيدة قالهـا أبو تمّام يمدح مالك بن طوق ويعزّيه في موت أخيه القاسم بن طوق.

7-مضى الإمامُ وأضحى فـــي رعيّتِه   إمامُ عدْلٍ بـــهِ يُستنـــــزَلُ المطر[1]

1أمّا إذا كان الفقيد شابًا ليس في سجلّه سوى الحبّ الذي كان يستثيره والآمال التي كانت معقودة عليه، فإنّ الشعراء يستدرّون إذّاك [325] تقوى سامعيهم ويذكرون المثوى السعيد لهذه الأرواح الطاهرة والثواب الذي وُعد به أهلوهم المصابون فيهم، يقول ابن الرومي:

1-أَخَا ثقتي أَعْزِزْ عليَّ بِنَوْبَـــــــةٍ   مَناكَ بها صرْفُ القضاءِ المقـدَّرُ
2-أُصِبْتَ وما للعَبْدِ عـــن حُكْمِ ربّهِ   مَحِيصٌ، وأمـــرُ اللّهِ أعلى وأقْهَرُ
10-فلا تَهلكنْ حُزنًا علــى ابنةِ جَنّةٍ   غدتْ وهـــي عند اللّهِ تُحْبَى وتُحْبَرُ[2]

ونجد في التعازي التي تُنظم بمناسبة وفاة امرأة مرموقة موضوعات من نفس القبيل. يقول البحتري:

.....

10-فالشرقُ والغربُ مغموران من أسَفٍ   بـاقٍ لفقدانها، والسهلُ والجبَــلُ
11- مثوبةُ اللّهِ ممّا فارقتْ عِــــوَضٌ   وجنّةُ الخُلْدِ ممّا خلّفتْ بَــــدَلُ

.....

16- لئنْ رُزيتَ التي ما مثْلُها امـــرأةٌ   لقدْ أُتيتَ الذي لم يُؤتَهُ رَجُـــلُ
17- صبرًا ومعرفَةً باللّهِ صادقــــةً   والصّبرُ أجمـــلُ ثَوْبٍ حين يُبتَذَلُ

1-البحتري: الديوان، القصيدة 348 II/882 - 883 وهي قصيدة يمدح بها محمّد بن يوسف الغري الطائي عند وفاة المعتصم (227هـ) وقد تلاه الواثق، وهما الإمامان المشار إليهما في البيت 7. وانظر معاني أخرى مماثلة في ديوان البحتري I/447، القصيدة 181 ب 23-21 وIII/1579 ص 182 - 183، القصيدة 94 الأبيات 5 - 10.
2-ابن الرومي: الديوان، القصيدة 138 ص 104، وهي تعزية لبعض أصدقائه في وفاة بنيّة له. وانظر كذلك ديوان البحتري I/39، القصيدة 12 ب 8 - 9.

81- عزّيتَ نفسَكَ عنها بالنّبي وما في الخُلْدِ بعد النّبيّ المصطفَى أملُ[1]

[326] وينبغي أن نلاحظ، في هذا الصّدد، أنّ اللّجوء إلى معانٍ شعريّة (موضوعات) ذات استيحاء قرآنيّ لئن مثّل القاعدة العامّة، في هذه المناسبات، فإنّ هذه القاعدة ليست بلا استثناءات.

ذلك أنّ بعض الشعراء، وهم مَنْ هم في الشعر تمكّنًا، لم يتردّدوا في أن يستثيروا لدى سامعيهم مشاعر أقلّ انسجامًا مع سنن الإسلام وفي أن يخاطبوا فيهم رواسب ذات أصول وثنيّة.

وهو قول البحتري:

ومِنْ نِعَمِ اللّهِ لا شَكَّ فيه بقاءُ البنينَ وموتُ البناتِ
لقولِ النبيّ عليه السلا مُ: دَفْنُ البناتِ من المكرُماتِ[2]

والحديث المزعوم الذي يستند إليه البحتري في البيت الأخير لا يمكن أن يخدعنا فطابعه المزيّف لاشكّ فيه[3]. أضفْ إلى ذلك أنّ هذا الشاعر ليس في حاجة إلى الاستناد إلى مثل هذه السلطة كي يتطرّق إلى الموضوع نفسه بمزيد التوسّع في تعزية أخرى يقول منها:

10-أَتُبَكّي مَنْ لا يُنازِلُ بالسيْـ ـفِ مُشيحًا ولا يهزّ اللِّوَاءَ
11-والفتى مَنْ رأى القبورَ لِمَا طا فَ بهِ منْ بناتهِ أكفَاءَ

1- البحتري : الدّيوان ، القصيدة 726، I/ 1888، وهي قصيدة أهداها الخليفة المتوكّل عند وفاة والدته وانظر كذلك ديوان ابن المعتزّ (طبعة دمشق) II/ 133 ب 3-5.
2-البحتري: الديوان 382/I..
3-المصدر السابق 382/I: الهامش 5، وهو يحيل على الكشف: 407/I.

12-لسْنَ من زينةِ الحياة كعدّ الـــــ ـــلّه منها الأمـــوالَ والأبناءَ[1]

13-قدْ وَلدْن الأعداءَ قِدْمًا وَورَّثْـــــ ـــنَ التِّلادَ الأقاصِيَ البُعَدَاءَ

[327]14-لمْ يَئِدْ كُثْرَهُنَّ قيْسُ تَمِيـمٍ[2] عَيْلَةً بل حميّـــــــــــةً وإبَاءَ[3]

وتتمثّل فائدة هذا النصّ في هذه الإحالة - المفاجئة على قدر وضوحها- على المثَل الأعلى الوثنيّ للبداوة العربيّة المتعلّق بالبنت من حيث هي ليست حامية للشرف القَبليّ ولا مصدر قوّة، فضلاً عن أن تكون مصدر غِنًى.

وإنّ كون موضوعات مميِّزة كهذه للأخلاقيّات السابقة للإسلام قد أمكن التطرّق إليها ضمن «غرض» كهذا غريب في جوهره عن مثل هذا التصوّر، لَيؤكّد الانطباع العامّ الذي يتجلّى من النّظر في جميع نصوص التعازي هذه، وهو أنّ التعزية كانت لا تزال تبحث عن خصوصيّتها.

ثمّ إنّ قلّة الطرافة وعدم الانسجام الكبير هما، في نهاية التحليل، الخصيصتان الطاغيتان على هذه الأقوال الشعريّة.

وعلى العكس من قصيدة التعزية كانت «المرثية» غرضًا مكرَّسًا سبق له، بفضل تاريخه الطويل، أن اكتسب شرعيّة وجوده.

1- إشارة إلى القرآن (الكهف، 46) الّتي تنصّ على أنّ المال والبنين زينة الحياة الفانية في حين أنّ الأعمال الباقية أي الصّالحات خير عند الله جزاء وأبقى بقاء : فالمعنى الّذي تطرّق إليه البحتري لا صلة له، على ما هو ظاهر، بالمعنى القرآنيّ، وإنّما يتلاعب الشّاعر - مهارة - بلفظ (البنون) ولا يستخدم من طرفي المقابلة الّتي أقامها الله في القرآن بين مكاسب الدّنيا ومكاسب الآخرة إلاّ الأوّل.

2- سيّد جاهلي يُدعى قيس بن عاصم، من زيد مناة (من تميم) كان يئد كلّ بنت تولد في بيته.

3- البحتري : الدّيوان، القصيدة 12، 40/I. وانظر المعنى ذاته في ديوان ابن المعتزّ، القطعة 267 ص 174.

ذلك أن بناءها كان محدَّدًا، من جهة، ومن جهة أخرى كان تطوّرٌ متواصل قد سمح لها، خلال القرنيْن السابقيْن، بأن توسّع مجال تطبيقها، وبأن تنوِّع، تبعًا لذلك، مكوّناتها الغرَضيّة[1].

وقد واصل شعراء القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، في هذا المجال، عمل التجديد والتنويع الذي كان سابقوهم قد شرعوا فيه.

وكانت «مراثي الأشراف» - على حدّ قول ابن عبد ربّه[2]- أي المراثي [328] المهداة إلى أرواح مشاهير الرجال، تحتلّ - ضمن تراتبيّة الآثار- مكان الصّدارة، وكانت معتبرة في عداد تلك القصائد المحكّكة التي كان يُستنَد إليها في الحكم على الشعراء.

ولهذا فإنّ هؤلاء الشعراء لمّا كانوا حريصين على الحفاظ على شهرتهم، عن طريق إعجاب سامعيهم في مثل هذه الظروف الاحتفاليّة، من جهة، وكانوا سجناء، من جهة أخرى، بحكم سنّة قاهرة، لبعض الموضوعات التقليديّة، فقد كانوا يستنجدون بكلّ موارد فنّهم كي يُضفوا على هذه المراثي شيئًا من البريق ويعوّضوا نقص الطرافة في ما اتّصل بالمضمون بإبداعات طريفة في مستوى الشكل.

فقد تطرّقوا، شأنهم شأن سابقيهم، إلى حتميّة الموت وغدر القدر، وألحّوا على الفراغ الذي تركه الفقيد بعده، ممتدحين جوده وعظم نفسه، مشيدين بمآثره، وتحدّثوا عن الألم والجزع اللّذيْن ألقى الموت

1- راجع الفصل VII أعلاه.

2- العقد الفريد 283/III.

فيهما جميع مَن كان يغمرهم بإحسانه، وعبّروا عن أمانيهم في أن يُكرم اللّٰه مثواه وأن يُسقى قبره بوابل من الأمطار.

ولكنّهم حاولوا، بشيء من النّجاح النّسبي، أن يجدّدوا صياغة هذه الموضوعات (المعاني الشعريّة) التي طالما وقع تناولها قبلهم، وذلك بفضل اختيار محكم للصّور وعقْد أواصر قربى غير متوقَّعة بين مختلف هذه العناصر الغرَضيّة، وبواسطة ترتيبات تنغيميّة وإيقاعيّة لبقة، ولجوء متواصل إلى الغلوّ والتشخيص.

وبعض هذه الآثار لا تتمثّل قيمتها إلاّ في براعة لفظيّة لم تعدْ تؤثّر فينا اليوم وإن كانت، على ما يبدو، موضوع إعجاب كبير في ذلك العصر[1].

ذلك أنّها ليست، في واقع الأمر، سوى تجنيسات شكليّة بين السيوف البيضاء، وهي أسلحة لا تجدي إزاء الموت، والدموع البيضاء، وهي الأسلحة الوحيدة (الباقية) لرجال أصابهم القدر، وبيْن غزارة الدموع وغزارة الأمطار التي تسقي قبر الفقيد، وبين كرم الميت ووفرة الأعشاب والأزاهير [329] النابتة من حول قبره، أو بين بساطة طقوس الدفن وأهمّيّة الحدَث.

وإنّ الشعراء يُشركون في الحزن - بدفعهم هذه التجنيسات إلى أقصاها وبتعديدهم الصّور ومظاهر التشخيص - لا السُحُبَ والشمس والبروق والرعد فحسب، وإنّما المكارم أيضًا، يجعلونها «أرامل

1- ذلك أنّ هذا العصر هو العصر الذي ساده البديع، وأوّل كتاب خُصّص لهذا الفنّ - وهو أمرٌ ذو دلالة - ألّفه شاعر من شعراء هذا العصر هو عبد اللّٰه بن المعتزّ: راجع، في شأن هذا الفنّ، فصل «Badi‘» بدائرة المعارف الإسلاميّة (1) EI/881-882.

لا شيء يسلّيها» كما يجعلون جميع أشياء الميت الحميمة «أيتامًا حزانى»[1]

وبالرغم من أنّ هذه التنويعات على معانٍ شعريّة في مثل قدامة هذه المعاني مميّزةٌ للعبارة الشعريّة خلال القرن الثالث للهجرة (التاسع الميلاديّ)، فإنّها ليست، في نهاية المطاف، سوى تمارين أسلوبيّة ليس لها كبير فائدة للموضوع الذي يشغلنا.

في حين يتّضح لدى التحليل أنّ المقاطع الغرَضيّة التي يمجّد الشعراء فيها الموت في ساحة الوغى ويشيدون باستشهاد بعض سادة زمانهم، أكثر أهمّيّة.

وبالرغم من أنّ هذيْن الموضوعيْن ليسا حقًّا أقلّ تقليديّة من الموضوعات السّابقة، فإنّهما لا يظهران، في مراثي هذا العصر، بمظهر المعاني المحافظة، بل يبدوان، على العكس من هذا، بمثابة الموضوعات «الحيّة» أي القادرة على إلهام الشعراء والتأثير في المتقبّلين. ذلك أنّ الآثار التي نجدهما مطروقْين فيها ذات كثافة شعريّة ليست محلّ شكّ. ولئن كانت مظاهر العناية الأسلوبيّة فيها عديدة فهي لا توحي بكونها مجّانيّة تمامًا إذ هي تساهم في منح صياغة هذه الموضوعات بريقًا جديدًا وفي إكساب الوقع العامّ للقصائد قوّة ملحوظة.

1- للتّمثيل علـى هذه الأقوال التي لو ترجمناها لأفقدتها الترجمة كُلّ قيمة، انظر: ديوان أبي تمّام، القصيدة 204 I/138 وديوان دعبل الخزاعي ص 169 وص 181 وديوان البحتري، القصيـدة 381 الأبيات 7 - 13 والقصيدة 740 ب 12 - 13 والقصيدة 754، الأبيات 16 و20 و26 والقصيـدة 248 ب 1 والقصيـدة 256 والقصيـدة 262 الأبيـات 1 - 5 والقصيـدة 270 والقصيدة 351..

وتُعدّ المراثي التي قالها البحتري في أولاد حُمَيْد الطوسي[1]، وقد استُشهدوا في المعارك التي شنّتها جيوش الخليفة للدّفاع عن الحدود أو لإخماد بعض الثورات، عملاً فنّيًا رائعًا في هذا الباب. لقد استعاد فيها الشاعر موضوعًا قديمًا وهو أنّ الموت في ساح المعارك هو المآل الأوحد الذي يليق بذوي القيمة من الرجال، **[330]** وهو المآل الذي يختارونه وينيطون به مجدهم. غير أنّ ذكر القصر القفر يهجره ساكنوه كي يعمروا قبورًا بعيدة، والصورة المؤثّرة للنّوائح وهنّ يتجاوبن من جهة إلى أخرى من جهات الأمبراطوريّة الإسلاميّة، يُضفيان على هذه المرثية وقعًا جديدًا وبُعدًا شبه ملحمي. يقول البحتري:

1-أَقصْرَ حُميْدٍ لا عــــزاءَ لمُغْــرَم ولا قَصْرَ عنْ دمْعٍ وإن كان منْ دَمِ
2-أفــي كـلّ عــامٍ لا تزالُ مروَّعًا بِفَذٍّ نَعــــــــيٍّ تـارةً أوْ بتـوْأمِ
[....]
4-فصرتَ كعُشّ خلّفتْهُ فراخُــــهُ بعلياءِ فَــــرْعِ الأَثْلَــةِ المتهشِّمِ
5-أَحبَّ بنوكَ المكرُماتِ فَفُرِّقتْ جماعتُهمْ فـي كـلِّ دَهْيَاءَ صَيْلَمِ
6-تدانـتْ مناياهُمْ بهمْ وتباعـــدتْ مضاجِعُهمْ عن تُرْبِكَ المتنسَّـــمِ
7-فكلٌّ له قبرٌ غريــبٌ ببلــــدةٍ فَمِنْ مُنجِدٍ نــائي الضريحِ ومُتْهِمِ
8-قبورٌ بأطرافِ الثغــــورِ كأنّما مواقعُها منها مواقــــــعُ أنجُمِ
[....]
14-وكمْ طلَبْتُهُمْ منْ سوابقِ عَبْــرةٍ متَى مــا تُنَهْنَهْ بالملامةِ تَسْجُـــمِ
15-نوادبُ في أقصى خُراسانَ جاوبتْ نوائحَ في بغداد بُــــــحَّ الترنُّمِ
16-لهنّ عليهمْ حَنّةٌ بعـــــدَ أنّـــةٍ ووجْــدٌ كدُفّاعِ الحريـقِ المضرَّمِ

1- حُميْد بن عبد الحميد الطوسي قائد عسكريّ سام من قبيلة طيء (3. 214هـ/ 829م)..

17-أبـــا غـــانم أردَى بنيكَ اعتقادُهمْ بأنّ الردى في الحـرب أكرمُ مَغْنَم
[331]18-مضوْا يستلِذّونَ المنايا حفيظةً وحفظًا لــــــذاكَ السؤددِ المتقدِّمِ[1]

وتوفّر لنا المرثية التي نظمها أبو تمّام، عند وفاة أحد أفراد هذه الأسرة، مثالاً ثانيًا لصياغة في مثل هذا النّجاح لهذه الموضوعات ذاتها.

لاشكّ أنّ البناء العامّ للقصيدة أكثر كلاسيكيّة وأنّ الأسلوب أكثر صناعة، ولكنّ بعض مقاطع هذه المرثية لها نفس ما لقصيدة تلميذه ومنافسه الذي لا يقلّ عنه شهرة من سموّ فنيّ. يقول أبو تمّام:

7-فتًى ماتَ بيْن الطعن والضربِ ميتةً تقومُ مقامَ النّصـــــرِ إنْ فاتَهُ النّصرُ
8-وما ماتَ حتّى ماتَ مَضْرَبُ سيفـــهِ من الضّربِ واعتّلتْ عليه القنا السُمْرُ
9-وقدْ كان فَوْتُ الموتِ سهْلاً فردّه إليهِ الحِفاظُ المـــرُّ والخُلُـقُ الوَعْرُ
[....]
11-فأثبتَ في مستنقعِ الموتِ رِجْلَـــهُ وقالَ لها: منْ تحتِ أَخْمُصِكِ الحَشْرُ
12-غدا غَدْوةً والحمْدُ نسْجُ ردائـــهِ فلمْ ينصرفْ إلاّ وأَكفانُه الأجْـــرُ
13-تردّى ثيابَ الموتِ حُمْرًا فما دَجَى لها اللّيْلُ إلاّ وهي مـــن سُندُسٍ خُضْرُ[2]

لاشكّ في أنّ الشاعر أبا تمّام يركّز في هذه القصيدة على الإيمان [332] الذي كان يحمّس بطله، وهذا يمكّنه من أن يستغلّ بعض المعاني القرآنيّة على أحسن وجه. غير أنّ الشهيد هنا، مثلما هي الحال

1- البحتري: الديوان، القصيدة 753 III/1940 - 1942.
2- أبــو تمّــام: الديوان، القصيــدة 192 IV/ 79 - 85. والأبيــات 9و10و12و13و15و16 في الأغاني XVI/390 والأبيات نفســها مذكورة في «أخبار أبــي تمّام» للصّولي ص 124 - 125، والصّورة الأخيرة مستوحاة من القرآن (الكهف، 18 والدخان 44 والإنسان، 46).

وانظــر، في شــأن الثواب الــذي خُصّ به الذين يموتون في ســبيل الله والــذي تُحيل عليه الأبيات 11 - 13، القرآن الكريم (النّساء، 74) وصحيح البخاري IV/ص 17 وما بعدها.

في أزمنة الإسلام الأولى، يتحمّل، بل ويَنشد هذا المآل المجيد، وبطولته إنّما هي، قبل كلّ شيء بطولة حربيّة.

وإنّ مثل هذه الأناشيد التي نُظمت على شرف البطولة الحربيّة كثير في آثار شعراء هذا العصر. وهذا المثَل الأعلى، الذي ينبغي أن نذكّر بأنّ البعض من سابقيهم قد رفضوه[1]، يبدو أنّه قد مارس عليهم - بعكس هؤلاء- جاذبيّة لا تُقاوَم.

إلى أيّ العوامل ينبغي لنا أن نعزو عودة مثل هذه الموضوعات إلى مسرح الأحداث؟

لقد استجاب الشعراء، في ما يبدو لنا – عن وعي أو عن غير وعي- في ما وراء الدواعي الظرفيّة التي حدّدت اختياراتهم الغرَضيّة، في هذا الأثر الفنّي المخصوص أو في ذاك (شخصيّة السيّد الذي كانت القصيدة موجَّهة إليه، والسياق الحدَثيّ، والخيار السياسيّ...) إلى احتياج جوهريّ من احتياجات المجتمع الذي عاشوا فيه.

ذلك أنّ المجتمع كان مهتزًّا بشكل عميق، فاقدًا لوجهته فكان – ككلّ مجتمع في مثل وضعه – يبحث عن أنموذج يحظى بإعجابه وبطل يعظّمه. ولذلك وجدت هذه الأناشيد التمجيديّة مبرّرًا لها، على نحو مفارق، في الشعور بالحيرة العميقة الذي هيمن على المجتمع العربيّ الإسلاميّ خلال القرن الثالث الهجريّ (التاسع الميلاديّ).

كان العالم العربيّ الإسلاميّ مهدَّدًا على حدوده، وكانت تنخره صراعات اجتماعيّة – عرقيّة وسياسيّة- دينيّة، فكان في أزمة. فقد تعرّضت الخلافة العبّاسيّة لمحن شديدة تسبّبت فيها ثورات خطرة

1- راجع ص ....أعلاه.

لم تكنْ لتستطيع إخمادَها إلاّ بجهد جهيد، وكانت لا تفتأ تتعرّض لتأثيرات ومؤامرات طبقة من العبيد المحرَّرين، وكانت قد أضعفتها ثورات متتالية تتمّ في القصور، فأضاعت الهيبة التي كانت لها خلال القرن السابق، ولم يعد بإمكانها أن تعوّل إلاّ على بعض الانتصارات العسكريّة التي يحرزها، من حين إلى آخر، بعض ذوي القيمة من قادة جيوشها كي تعيد البريق إلى شرفها الباهت.

ولقد كان رجال العصر، وخصوصًا الشعراء، في حيرة من أمرهم إذ كانوا واعين بتدهور الأخلاق السياسيّة والقيم الخُلقيّة، ولكنّهم كانوا عاجزين عن أن يستخرجوا – عبر ازدهار المذاهب الفلسفيّة والأنظمة الفقهيّة – مبادئ تفكير وعمل بسيطة وواضحة بالقدْر الكافي. وكان الذين نجحوا منهم في أن يهتدوا إلى سبيلهم ويتعالوا على قلقهم قلّة. [333] أمّا أغلبهم فقد ظلّوا، شأنهم شأن مجتمعهم، سجناء لتناقضاتهم، وكانوا في الغالب يكبحون مشاعرهم ويمجّدون – على ما تقتضيه أصول المهنة- عظماء زمانهم ولا يعبّرون عن مرارتهم وعن شكّهم إلاّ في إطار بعض الاعتبارات العامّة المتعلّقة بسلوك البشر أو بالمآل البشريّ.

غير أنّ هذا لم يمنعهم من أن يطلقوا العنان – في بعض الظروف الخطرة – لاستيائهم. ويتّضح هذا بالخصوص في قصائد الرثاء ذات الاستيحاء السياسيّ.

وينبغي أن نذكّر أوّلاً بأنّ شعراء الشيعة قد عرفوا كيف يجدون صورًا مؤثّرة يعبّرون بواسطتها عن استشهاد زعمائهم. وقد حلّلنا، في نطاق فصل سابق[1]، الأعمال الشعريّة التي قيلت في هذا الموضوع

1- راجع الفصل الثامن أعلاه.

من قبل شعراء من القرن الثالث الهجريّ (التاسع الميلاديّ) من أمثال دعبل بن عليّ (الخزاعي) أو ابن الرومي، فلن نعود إلى ذلك.

أمّا المراثي التي سنتولّى دراستها فقد أوحى بها إلى أصحابها المآل المأسويّ لبعض الخلفاء العبّاسيّين الذين اغتالهم خدمُهم المتنفّذون بموافقة، صريحة أو ضمنيّة، من خلفِهم وأهليهم.

ولئن كان تخصيص قصيدة رثاء للتّغنّي بمآثر خليفة مات لا يمثّل بالنّسبة إلى الشاعر – قبل الزمن الذي نحن فيه ببعض العقود- سوى واجبٍ مضنٍ لم يكن بإمكانه التفصّي منه، فإنّ الظروف التي مات فيها عديدٌ الخلفاء خلال القرن الثالث الهجريّ (التاسع الميلاديّ) قد أضفت على هذا الواجب دلالة جديدة، هي دلالة العمل السياسيّ الفعليّ، ذلك أنّ المراثي المهداة إلى أرواح هؤلاء الخلفاء المغتالين قد بدت بمثابة التعبير العفويّ عن استياء صادق وعن وفاء شجاع.وقد سبق للحسين بن الضحّاك[1] أن عبّر، في أخريات القرن السابق، [334] عن هذين الشعورين بأكثر الأشكال تأثيرًا في مراثيه الكثيرة في الأمين[2] وقد قتلته جيوشُ أخيه المأمون الظافرة:

1- الحسين بن الضحّاك الباهلي الملقّب بـ»الخليع» كان شاعر بلاط بالأخصّ. وهو مولى لباهلة ولد نحو 150هـ/767م بالبصرة حيث تعلّم، ثمّ انطلق إلى بغداد حيث دخل في خدمة اثنين من أولاد الرشيد هما: صالح ومحمّد الأمين، خليفة المستقبل. وقد كلّفه وفاؤه للأمين أن لا يحظى بشيء طوال حكم المأمون ثمّ حظي خلال خلافة المعتصم ثمّ توفّي وقد أسنّ جدًّا سنة 250هـ/ 864م: انظر، في شأن هذا الشاعر، فصل Ch. Pellat في دائرة المعارف الإسلاميّة (2) EI ,III/638-639.

ونشير، تكملة لقائمة المراجع التي قدّمها هذا الفصل، إلى مجموعة القصائد المنسوبة إلى الخليع والتي نُشرت بعنوان «أشعار الخليع الحسين بن الضحّاك» من قِبل عبد الستّار أحمد فرّاج، ببيروت سنة 1960.

2- قُتل الأمين في 198هـ/813م.

وما بَــرِحتْ منــازِلُ بيْن بُصْـرَى   وكَلْوَا ذا تَهيـجُ ليَ الشُجُــونَا
عِراصُ المُلْكِ خاويــــةٌ تَهادَى   بها الأرواحُ تنسجُها فُنــــونَا
تخوَّنَ عــــزَّ سَاكِنها زمــانٌ   تَلعّبَ بالقـــــرون الأوّلينــا
فَــوا أسفَــا وإنْ شمَتَ الأعـــادي   وآهٍ على أميـــــرِ المؤمنينــا
ستندبُ بعدكَ الدنيا جِـــــوارًا   وتندبُ بعــدكَ الدينَ المصونَــا
فقــد ذهبت بشــاشةُ كــلِّ شـــيْءٍ   وعادَ الدينُ مطـــروحًا مَهينَــا
تَعقَّــدَ عِــزٌّ مُتّصــلٍ بكســرى   وملّتِـــهِ وذلَّ المسلمـــونــا[1]

ولم توفّر نهاية المتوكّل المأسويّة - وقد اغتيل في قصره من قِبل أولئك الذين كان عليهم واجب الدفاع عنه أنفسِهم، وأصابه الموت وهو أقلّ ما يكون له توقّعًا - لم توفّر للشّعراء، مثلما كان الحال قبل ذلك بقرن إبّان سقوط البرامكة[2]، التجسيمَ الملموس لبعض المعاني الشعريّة التي بات يظهر أنّها قد أضحت، لفرط استعمالها، معاني تقليديّة: ومنها هشاشة القوّة البشريّة والتبدّل المفاجئ للأحوال وغدر القدر وشمول قدرة الموت ومطلق حضوره بحيث يصيب الإنسان أيًا كانت الأماكن التي يتحصّن بها منه. لقد كانوا أكثر تأثّرًا وأشدَّ استياءً من أن يكتفوا بمثل هذه القوالب التقليديّة فحاولوا - على العكس من ذلك- أن يبلّغوا المتلقّي كامل الفظاعة التي كان مثل هذا الفعل يوحي بها إليهم، وتمكّنوا من ذلك بأن رسموا - من مشهد [335] موت الخليفة ذاته - أشدّ اللّوحات تأثيرًا. وإنّ هذه الواقعيّة الشعريّة هي التي تضفي على هذه الأعمال فائدة كبرى:

1-الديوان، ص ص 118-119.
2- الأغاني XVI/286.

يقول المهلّبي[1]:

1-لا حُـزْنَ إلاّ أراهُ دونَ ما أجِـــــــدُ   وهلْ كَمَنْ فقـدتْ عينايَ مُفتَقَدُ؟
2-لا يَبْعَدَنْ هالــكٌ كانتْ منيّتُـــــهُ   كما هوَى منْ غِطاءِ الزُبيَةِ الأسَدُ
3-لا يدفعُ النّـــاسُ ضيْمًا بعـــد ليْلتِهِـمْ   إذْ لا تُمَدُّ إلى الجاني عليكَ يَدُ
[........]
7-قــد كـــان أنصارُهُ يحمُونَ حَوْزَتَـــهُ   وللرّدَى دونَ أرصادِ الفتَى رَصَدُ
8-وأصبحَ النــاسُ فــوضَى يَعْجبُون لَــهُ   ليْثًا صريعًا تَنَزَّى حولَـــهُ النَّقَدُ
[......]
11-ضجّتْ نساؤكَ بعـــدَ العِــزِّ حينَ رأتْ   خدًا كريمًا عليْهِ قَارتٌ جَسِـدُ
12-أضحى شهيدُ بنــي العبّاسِ مــوْعظـةً   لكلِّ ذي عزّةٍ في رأسِهِ صَيَـــدُ
13-خــليفةٌ لـمْ ينلْ مـا نالَهُ أحـــــــدٌ   ولــمْ يُضَعْ مثلهُ روحٌ ولا جسَـدُ
14-كمْ فـــي أديمِكَ مــنْ فَوْهاءَ هادرةٍ   مــنَ الجوائفِ يغلي فوقَها الزبَدُ
[...]
17-لمّـــا اعتقدْتُمْ أناسًا لا حُلــومَ لهـــمْ   ضعتُمْ وضَيّعْتُمُ ما كانَ يُعْتَقَـــدُ
[336]18-ولوْ جعلتمْ على الأحرارِ نعمتَكمْ   حمتْكُمُ السادةُ المذكورةُ الحُشُدُ[2]

ويقول البحتري:

13-وأيْنَ عميدُ النّـاسِ فــي كــلِّ نَوْبَـةٍ   تنوبُ، وناهي الدهرِ فيهمْ وآمِـرُهْ
14-تخفّى لـــه مُغْتالُهُ تحتَ غِـــــرّةٍ   وأَوْلى لمَنْ يغتالُهُ لوْ يُجاهِـــرُهْ
15-فمـا قـــاتلتْ عنه المنونَ جنـــــودُهُ   ولا دافعتْ أملاكُـــه وذخائِـرُهْ

1- أبــو خالد يزيد بن محمّد المهلّبي، شـاعر بلاط في زمن المتـوكّل: راجع ابن المعتزّ «طبقات الشعراء» ص 313-314 وتاريخ بغداد 346 XIV (الهامش 7665).
2- العقد الفريد 288/III - 289، والقصيدة هذه مذكورة برمّتها في الكامل 97/IV - 99 وبعض مقاطع موسّعة منها مذكورة في زهر الآداب 217/I - 218.

[.....]

21-ومُغتَصَبٌ للقَتْل لـمْ يُخشَ رَهْطُــهُ ولم يُحتَشَمْ أَسْبابُه وأواصِــرُهْ
22-صريعٌ تَقاضاهُ السيوفُ حُشاشَــةً يجودُ بها والموتُ حمرٌ أظافِـرُهْ
23-أدافِعُ عنـه باليـديْن ولـمْ يكـنْ ليثْنِي الأعادِي أعْزَلُ اللّيلِ حاسِرُهْ
24-ولـوْ كـانَ سيفي ساعـةَ القتْل في يدي درَى القاتلُ العجْلانُ كيف أُسَاوِرُهْ
25-حـرامٌ عليَّ الـراحُ بعـدَكَ أوْ أرَى دمًا بدمٍ يجري على الأرضِ مائرُهْ
26-وهل أرتجـي أن يطلبَ الـدمَ واتِـرٌ يَدَ الدهرِ والموتورُ بالدمِ واتِـرُهْ؟[1]

[337] ويقول علي بن الجهم[2]:

32-بنـي هـاشم صبرًا فكُلُّ مصيبـةٍ سيبْلَى على طولِ الزمانِ جديدُها
33-عـزيزٌ علينـا أنْ نـرى سَرَواتِكمْ تُفَرَّى بأيدي النّاكثين جلـودُها
34-ولكـنْ بـأيديكُمْ تُراقُ دماؤكـمْ ويَحكُمُ في أرحامِكُمْ مَنْ يَكيدُها
35-ألَهْفَـا ومـا يُغنـي التلهُّفُ بـعدمـا أُذِلّتْ لضِبْعانِ الفلاةِ أُسـودُها
36-عبيدُ أميرِ المـؤمنينَ قَتَلْنَـهُ وأعْظمُ آفاتِ المَلوكِ عَبيـدُها[3]

ومن وراء الاستياء الحادّ تظهر، في هذه القصائد، مرارة كبيرة. ولا عجب في هذا لأنّ أناس ذلك العصر قد أصابهم من الذلّ الشديد ما جعلهم يشعرون بالعجز عن رفع التحدّي.

1-الديوان، القصيدة 413 II 1045، والبيت الأخير إشـارة سافرة إلى مشاركة ابن الخليفة في اغتيال أبيه.

2- علي بن الجهم من بني سـامة بن لؤيّ، وهي قبيلة من البحرين، ولد نحو 188هـ/804م وتوفّـي سـنة 249هـ/863م. تولّى شـأنه شـأن أبيه، بعـض المهامّ الإداريّة وأصبح شـاعر بلاط فـي خلافة المتـوكّل [232-247هــ/847-861م]. «يعرض شـعره مواقف عرب خراسـان المعارضة لوجهات نظر الشيعة ولغيرهم من الأحزاب غير السنّيّة». هـ.أ.ر. جيب H.A.R.Gib: دائرة المعارف الإسلاميّة (2) EI ,397/I.

3- علي بن الجهم: الديوان، القصيدة 18 ص 62..

غير أنّ الذي يهمّنا في هذه النّصوص[1]، وخصوصًا في النّصّين الأوّلين، إنّما هو الصور التي تقدّمها لنا عن الموت.

ذلك أنّ الموت، في تمام قسوته، قد تمّ استحضاره بأكثر ما يكون من الحسّيّة: فقد وُصف الخليفة وهو مضرّج في دمائه وقد أثخنته جراح فاغرة وتألّبت عليه السيوف إلى أن لفظ آخر أنفاسه. ولهذا تحدّثنا، في شأن هذه النصوص، عن «واقعيّة شعريّة».

ولا شكّ أنّه بالإمكان أن يُعترض علينا اعتراضًا له ما يبرّره، والحقّ يقال، بأنّ هذه الواقعيّة لا عجبَ فيها، ذلك أنّ الشعراء العرب [338] قد عوّدونا، من قديم الزمان، على مثل هذه اللّوحات الدامية. ويكفي المرء، كي يقتنع بذلك، أن يتذكّر أوصاف الجثث وهي متناثرة على ساح المعارك التي تفنّن الشعراء القدامى في رسمها لنا.

ولكنّ بين هذا الضرب من الاستحضار التقليدي للموت – الأحمر وبين المقاطع الغرَضيّة التي نحن بصدد النظر فيها – في واقع الأمر- فرقًا أساسيًا: لقد كانت الأولى واردة ضمن سياقات فخريّة فكنّا بذلك أقلّ تأثّرًا بفظاعة المشهد منّا بعظمة الإنجاز، وكان فعل القتل قد تمّ تصعيده، إن صحّ القول.

أمّا في النّصوص التي كنّا بصدد ذكرها فإنّما تمّ الإلحاح على فظاعة هذا الفعل، وبذلك احتفظت هذه اللّوحات بكامل ما لها من قدرة على الاستحضار.

ذلك أنّ وقْع كلتا الصياغتين يختلف عن الآخر: فهو غنائيّ في الحالة الأولى، مأسويّ في الثانية. وإنّ جثّة «فتى» قتيل على

1- وراجع، في ما يتّصل بالحدث ذاته: «زهر الآداب» ص 215، وفي شأن اغتيال خليفة آخر هو ابن المعتزّ سنة 255هـ/ 861م: «مروج الذهب» IV/179 وما بعدها..

أرض المعركة هي جثّة بطل. أمّا جسد رجل مضرّج في الدم على حافة سريره فهو مشهد مثير للشّفقة حتّى إذا كان الجسد جسد أمير المؤمنين: وهذا عين الفرق بين الملحمة والمأساة.

هذه المسحة المأسويّة تميّز بشكل أكثر وضوحًا مجموعةً أخرى من المراثي هي «مراثي المدن التي حلّ بها الخراب».

ذلك أنّه في قرن الاضطرابات هذا لم يكن الموت الدامي مختصًّا بالخلفاء وحدهم، بل كان أيضًا نصيب الأبرياء من سكّان بعض المدن التي أُضرمت فيها النّيران وسُفكت فيها الدماء بسبب الثورات والحروب الأهليّة. وقد كان هذا مآل البصرة إذ احتلّها «الزنج»[1]: وقد قدّم لنا ابن الرومي – في مقاطع خطابيّة جيّدة تذكّرنا بأقدم قصائد الرثاء في الأدب العربيّ – لوحة ذات تأثير خاصّ عن أعمال التقتيل التي تعرّض لها سكّان هذه المدينة المذعورون العجّز، فإذا بنا نشاهدهم – في المعنى الأوّل للكلمة – وهم يعيشون هذه المأساة، يلاقون الموت في كلّ خطوة، هاربين دون أن يعرفوا بأيّ ملاذ يلوذون، قتلى دون أن يعلموا لأيّ سبب يُقتلون، يقول:

[339] 1-ذادَ عنْ مُقْلتي لذيـــذَ المنامِ   شُغْلُهَا عنه بالدمـــــوعِ السِّجَامِ

2-أيُّ نَـــوْم مـنْ بعدِ مـا حلَّ بِالبصـــ   ـــرةِ منْ تلكمُ الهناتِ العظـامِ؟

3-أيُّ نوم منَّ بعدما انتهكَ الزنْــــ   ـــجُ جهارًا محـارمَ الإســـلامِ؟

[........]

8- لَهْفَ نفسي عليكِ أيّتُها البَصْـــ   ـرةُ لَهْفًا كمثلِ لَهْـــبِ الضِّرامِ

[........]

1- تمّ اجتياح البصرة من قبل الزنج سنة 257هـ/863م..

12-لهفَ نفســي لجمْعكِ المتفانـي لهفَ نفســي لِعزّكِ المُستضــامِ
13-بينما أهلُها بأحسنِ حـــــــالٍ إذْ رماهمْ عبيدُهمْ بـاصطـــــلامِ
[........]
18-كــمْ ضنينٍ بنفسهِ رامَ مَنْجًــى فَتَلَقَّـــــوْا جبينَـــهُ بالحُسامِ
19-كـمْ أخٍ قــدْ رأى أخـاهُ صريعًـا تَرِبَ الخـدِّ بيْنَ صَرْعَــى كِـرامِ
20-كـمْ أبٍ قـد رأى عزيزَ بنيــهِ وهـــو يُعْلَــى بِصَارِمٍ صَمْصَـامِ
21-كـمْ مُفَدّى فـي أهلِـهِ أَسْلمُــوهُ حينَ لـمْ يَحْمِـهِ هنالكَ حامـي
22-كـمْ رضيعٍ هنـاكَ قـد فَطَمُوهُ بِشَبَـا السيفِ قَبـلَ حيـنِ الفِطـامِ
[.......]
38-أيْنَ ضوْضـاءُ ذلـكَ الخَلْقِ فيهـا أيْن أســـــواقُها ذواتُ الزّحــامِ؟
39-أين فُلْكٌ فيهـا وفُلْكٌ إليْــــها مُنْشَآتٌ فـي البحْـــرِ كالأعلامِ؟
40-أين تلـكَ القصـــورُ والدورُ فيها أيـــن ذاكَ البُنيانُ ذو الإحْكـامِ؟
41-بُدّلتْ تلكمُ القصـــــورُ تِلالاً مـن رمادٍ ومـــــن ترابٍ رُكـامِ
[340] 42-سُلِّطَ البَثْقُ والحـريقُ عليهمْ فتداعــــــتْ أركـانُهـا بانْهدامِ
43-وخلَتْ مـنْ حُلولهــا فهـي قَفْـرٌ لا تـرَى العيْنُ بيْن تلـكَ الأكامِ
44-غيْرَ أيْدٍ وأرجُـــــلٍ بائنَاتٍ نُبِذَتْ بينَهنَّ أفْـــــلاقُ هـامِ[1]

على أنّ قصيدة ابن الرومي الشهيرة هذه ليست القصيدة الوحيدة ولا هي أقدم المراثي المخصّصة للمدن التي ابتليت بالصراعات المسلّحة. فقد سبق لبغداد أيضًا أن شهدت إبّان إعادة غزوها من قبل المأمون ويلات الحرب الأهليّة، فألهمت بذلك الشعراء العديد من

1- ابن الرومي: الديوان، القصيدة 441 ص 419 وما بعدها.

الأعمال الفنّيّة البارزة، على ما تشهد به الشواهد التي احتفظ لنا بها المسعودي[1].

كـــمْ جَسَدٍ أبصـــــــرتُهُ ... مُلقًـــى وكـــمْ مـــنْ جسَـــدِ
ونـــاظرٍ كانـــــتْ لــــهُ ... منيّـــــةٌ بالرصَـــــدِ
أتـــاهُ سهْـــــــــمٌ عـائـــرٌ ... فشقَّ جَـــوْفَ الكبِــــدِ
وقـــائل قـــــــــد قتلـــوا ... ألفًـا ولمّا يَـــــــــزِدِ
فقـــائِلٍ: أكثرُ، بـــــــــلْ ... مَالهُمُ مـــنْ عـــــــدَدِ
قلتُ لِمَطْعُـــــــونٍ وفيــــــ ... ـــهِ طعنـــــــةٌ لـمْ تَئِدِ:
مَــنْ أنتَ؟ يـــا ويْلك يـــا ... مسكينُ مـــن محمّـــدِ؟[2]
فقـــال: لا مِـــنْ نَسَـــبِ ... دانٍ ولا مــــن بَلَـــدِ
ولا أنـــا للغَــــــــيِّ قـــا ... تلتُ ولا للرَّشَـــــــدِ
ولا لشـــيءٍ عَـــاجـــلِ ... يصيرُ منـــه فـــي يـــدي[3]

***

بكَــتْ عيني على بغــــدادَ لمّا ... فقدْتُ غضــــارةَ العيشِ الأنيـقِ
[341] تبدّلْنــا همـــومًا مــن سـرور ... ومِــنْ سعـــــــة تبدّلْنَا بِضيقِ
أصَابتْنا منَ الحُسّادِ عَيْـــــنٌ ... فأفْنَتْ أهلَها بالـمنجنيـــــقِ
فقــومٌ أحرَقــوا بالنّارِ قصـــرًا ... ونائحةٌ تنوحُ عـلى غرِيـــقِ
وصــائحةٌ تنــادي: يـــا صحـــابي ... وقائلـــــةٌ تنادي: يا شقيقـي
وحـــوراءُ المدامِـــــعِ ذاتُ دَلِّ ... مُضمَّخةُ المجـــاسِدِ بالخَلُـــوقِ
تنـــادي بالشفيـق فــلا شفيـــقٌ ... وقدْ فُقِدَ الشفيقُ مع الرفيـــقِ

1- «مروج الذهب» 409/III وما بعدها.
2- المقصود الأمين..
3- «مروج الذهب» 416/III.

ومغتربٌ بعيــــدُ الدار مُلقًـــــى بلا رأسٍ بقارعةِ الطـــــــــريقِ
تـوسّطَ مــــــنْ قتـــــالِهمُ جميعًـا فما يدرونَ مـــــــــنْ أيّ الفريق
فـــــلا ولــــدٌ يُقيمُ علـــى أبيـــــهِ وقدْ هربَ الصديقُ عـــن الصّديقَ[1]

إنّ موضوع الموت قلّ أن تمّت معالجته بمثل هذه الواقعيّة، ومآل هؤلاء الضحايا الذين قُتلوا في سبيل قضيّة كانت في آخر الأمر، غريبة عنهم، ليس مأسويًا فحسب وإنّما هو أيضًا- على ما تبيّنه هذه النصوص بوضوح - عبثيّ أو يكاد.

وبالرغم من أنّ الشعراء كانوا حسّاسين بهذه المآسي الجماعيّة فإنّهم لم يهملوا أحداثًا أخرى كانت أشدّ مساسًا بهم، فقد عرفوا، فيما هم يبكون ذواتًا عزيزة عليهم انتزعها الموت من شغاف عاطفتهم، كيف يجدون أصلح الصور للتّعبير عن ألمهم والتأثير في القارئ.

وينطبق هذا بالأخصّ على قصيدة الرثاء التي نظمها ابن الرومي عند وفاة ابنه محمّد. ذلك أنّ الشاعر قد استطاع - بالرغم من بعض الصّناعة في الأسلوب- أن يحملنا على أن نقاسمه عاطفته عبر استحضار مصرع ولده الصغير في سلسلة من اللّوحات الناطقة بحقيقة موجعة نرى فيها هذا الطفل الصغير شاحبًا خائر القوى يلفظ آخر أنفاسه على أيدي والديْه.

وإنّ ألم الشاعر ليس معبَّرًا عنه بمجرّد الوصف التقليديّ للدّموع، وإنّا هو يتفجّر، إن صحّ القول، في [342] بعض صيغ البوح الموتور الحانق تمامًا (على القدر) وفي تتابع من الذكريات التي تنهال على هذا الأب. فهو منقول إلينا في واقعه المعيش. إنّه الألم الحقيقيّ لأبٍ

1- المصدر السابق III/414.

قد حُرم الأفراح الفعليّة الملموسة التي يمنحها صبيّ، وافتقد لمساته المداعبة ورائحته الحلوة والمرح الذي يُدخله إلى البيت.

وإنّ انطباع الغياب – وهو الموضوع المحوريّ لكلّ مرثية – قد تمّ التعبير عنه في هذه القصيدة على نحو معجب عبر استحضار أبناء الشاعر الآخرين وهم يواصلون ألعابهم في هدوء بال، دون أن يدروا إلى أيّ حدّ كانوا يهيجون حزن أبيهم إذ يذكّرونه، بهذه الألعاب، أخاهم الفقيد.

كلّ هذا يضفي على هذه القصيدة كثافة غنائية قليل نظيرها. يقول الشاعر:

1-بكاؤكما يشفي وإنْ كان لا يُجدي فجودا فقدْ أَوْدَى نظيرُكما عندي

2-ألاَ قاتلَ اللهُ المنايا ورَمْيَها مِنَ القوْمِ حبّاتِ القلوبِ على عَمْدِ

3-توخّى حِمامُ الموت أوْسَط صِبْيَتي فلِلّهِ كيْفَ اختارَ واسطةَ العِقْدِ

4-على حِينِ شِمْتُ الخيْرَ منْ لَمَحاتِهِ وآنستُ منْ أفعالِهِ آيَة الرُشْدِ

5-طواهُ الردى عنّي فأضحى مَزارُهُ بعيدًا على قُرْب قريبًا على بُعْدِ

6-لقد أنجزتْ فيهِ المَنايَا وعيدَها وأخلفتِ الآمالُ ما كانَ مِنْ وَعدِ

7-لقدْ قلَّ بيْن المهدِ واللّحدِ لُبْثُهُ فلمْ يَنْسَ عهدَ المهدِ إذْ ضُمَّ في اللَّحدِ

8-ألحَّ عليهِ النّزْفُ حتّى أحَالَهُ إلى صُفْرةِ الجاديِّ عن حُمْرةِ الوَرْدِ

9-وظلَّ على الأيدي تَساقطُ نفسُهُ ويذوي كما يذوي القضيبُ منَ الرنْدِ

[....]

[343] 12-وما سرّني أنْ بِعْتُهُ بِثَوَابِهِ ولوْ أنّهُ التخليدُ في جنّةِ الخُلْدِ

13-ولا بِعْتُهُ طَوْعًا ولَكنْ غُصِبْتُهُ وليْسَ على ظُلمِ الحوادثِ منْ مُعدي

[....]

28-أَعيْنَيَّ جُودا لي فقدْ جُدْتُ للثّرَى بِأَنْفَسِ ممّا تُسْأَلانِ مـنَ الرِفْـــدِ

[.....]

31-كأنِّيَ ما استمتعتُ منكَ بنظـرةٍ ولا قبلةٍ أحلَى مَذاقًا مـنَ الشهْـدِ

32-كأنَّيَ ما استمتعتُ منكَ بضمّـةٍ ولا شمّةٍ فـي ملعب لكَ أوْ مَهْـدِ

33-أُلامُ لِمَا أُبدي عليكَ مِـنَ الأسَى وإنّي لَأُخْفي منه أَضْعَافَ مـا أُبْدِي

34-محمّدُ، ما شيءٌ تُوُهِّمَ سلـــوةً لقلبيَ إلاّ زادَ قلبـي منَ الوجـــدِ

35-أَرَى أخويْكَ الباقِيَيْن فإنّـــما يكونانِ للأحزانِ أَوْرَى منَ الزنـدِ

36-إذا لعِبَا فـي ملعـــبٍ لَكَ لذَّعَـا فؤادي بمثْلِ النارِ عــنْ غيْرِ ما قَصْدِ[...][1]

لا شكّ أنّ غنائيّة هذه المرثية مردّها إلى طبع ابن الرومي أوّلاً. غير أنّ هذا لا يمنع كون هذه القصيدة تمثّل التتويج الطبيعي لتطوّر طويل المدى لقصيدة الرثاء التي ابتدأت، على ما رأينا[2]، في القرن الأوّل الهجري (السابع الميلادي) ثمّ تسارعت خلال القرن اللاّحق حاملة الشعراء على التخلّي عن المواقف التقليديّة كي يعبّروا، دون خجل زائف، عن خلجات قلوبهم.

ذلك أنّ الشعراء ما أن تجرّؤوا على رثاء ذوات بشريّة أخرى غير «الفتى»، أي الرجل باعتباره ذاتًا اجتماعيّة، حتّى اهتدوا، فيما هم يستعيدون حرّيّة إلهامهم، إلى منابع الغنائيّة الحقيقّة.

[344] ومن ضمن الأحداث ذات الطابع الشخصي التي ألهمت الشعراءَ أشعارَهم موتُ أبنائهم الذي شغل، بصورة طبيعيّة تمامًا، المكانة الأولى.

1- ابن الرومي: الديوان، القصيدة 40 ص 29 وما بعدها.

2- راجع الفصل السابع أعلاه.

وليست القصيدة التي كنّا بصدد ذكرها فريدة في نوعها ذلك أنّنا نجد نصوصًا شبيهة بها سواء في ديوان ابن الرومي[1] أو في دواوين شعراء آخرين من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) من أمثال أبي تمّام. من ذلك قصيدته التي يقول منها:

1-كانَ الّذي خفتُ أن يكُونَا   إنّا إلى اللّهِ راجِعُونا[2]

2-أمسَى المرجَّى أبو عليّ   موسَّدًا في الثرى يمينَا

3-حين انتهى واستوى شبابًا   وحقّقَ الرأيَ والظّنُونَا

4-أُصِبْتُ فيهِ وكانَ عندي   على المصيباتِ أن يُعِينَا

5-كنتُ عزيزًا بهِ كثيرًا   وكنتُ صَبًا بهِ ضَنينَا

6-دافعتُ إلاّ المنُونَ عنهُ   والمرْءُ لا يدفَعُ المنَونَا

7-آخِرُ عهدي بهِ صريعًا   للموتِ بالداءِ مُستكينَا

8-إذا شكا غُصّةً وكرْبًا   لاحظَ أوْ رجّعَ الأنينَا

9-يُديرُ في رجْعِهِ لسانًا   يمنعُه الموتُ أنْ يُبينَا

10-يشخصُ طوْرًا بناظِريْهِ   وتارةً يُطْبِقُ الجُفونَا

11-ثمّ قضَى نَحْبَهُ فأمسَى   في جدَثٍ للثّرَى دفينا[3]...

[345] وبالأسلوب ذاته رثى الشعراء إخوانهم وأصدقاءهم. ورثوا أيضًا- وإنْ كان ذلك بنبرة أخرى- أمّهاتهم وزوجاتهم. ذلك أنّه منذ اجترأ جرير على الحظر الذي كان مضروبًا على مثل هذا الصنيع[4] تجاسر

1- الديوان، القصيدة 39 ص 29 والقصيدة 415 ص 31.

2- اقتباس من القرآن.

3- أبو تمّام: الديوان IV/677 وما بعدها، وتُنسب هذه القصيدة أيضًا إلى القاسم بن يوسف: راجع «الأوراق» ص 203.

4- راجع ص152 أعلاه.

الشعراء على طَرْق هذا الموضوع، غير أنّ هذه المراثي – القليلة جدّا في نهاية الأمر – تظلّ محكومة بكثير من التكتّم. قال ابن الرومي:

1-عينيَّ شُحَّا ولا تَسُحَّا جَلَّ مُصابي عن البكاءِ
2-تَرْكُكُمَا الداءَ مُسْتكِنًّا أصْدَقُ عن صحّةِ الوفاءِ
3-إنّ الأسى والبكاءَ قِدْمًا أمرانِ كالداءِ والدواءِ
4-وما ابتغاءُ الدواءِ إلاّ بُغْيًا سبيلِ إلى اللِّقاءِ
5-ومُبْتَغي العيشِ بعدَ خِلٍّ كاذِبُهُ خُلَّةَ الصفاءِ[1]

وإنّ ما يميّز هذه المراثي هو أنّ الإلهام فيها مُلجَم، إن صحّ القول، إذ أنّ الشاعر يلوذ، بشكل ظاهر، باعتبارات عامّة كي يتجنّب كلّ استحضار دقيق. وهذا إنّما يُفسَّر تمامًا بالمكانة الاجتماعيّة للزوجة الحرّة في المجتمع العربيّ- الإسلامي: فقد كانت أفعالها وحركاتها محاطة بتكتّم فيه احترام كبير[2].

زد على ذلك أنّه لا أهمّيّة للمعاني التي يختارها الشعراء لتكريم أولئك اللّواتي كنّ رفيقاتهم الوفيّات. إنّما المهمّ هو أنّ مثل هذا التكريم قد حصل، وأنّ الشعراء قد تمكّنوا بذلك من أن يخصّصوا، في دواوينهم، مكانًا ما فتئ يزداد اتّساعًا، للتّعبير عن أفراحهم وأتراحهم.

[346] بهذه الملاحظة نختم هذا التحليل للمعاني الشعريّة التي تمّ التطرّق إليها في إطار «المرثية». وهو تحليل مكّننا من أن نلاحظ أنّ

1- ابن الرومي: الديوان، المقطوعة 296 ص 305-306، وانظر المصدر نفسه، المقطوعة 317 ص 326.

2- لمْ يكن يُطلب من الشعراء مثل هذا التحفّظ إزاء الجارية المعشوقة ولهذا فإنّ المراثي التي كانت تُقال في الجواري تعبّر عن عفويّة أكبر: راجع: «العقد الفريد» 280/III وما بعدها.

شعراء هذا العصر لم يصلوا إلى تجديد هذه المعاني بفضل مؤثّرات أسلوبيّة فحسب، ولكنّهم وصلوا إلى ذلك أيضًا، وبالخصوص، بفضل إحساس حادٍّ مرهف إزاء جميع الأحداث السياسيّة والاجتماعيّة أو الشخصيّة. وإنّ الغنائيّة العميقة والواقعيّة المؤثّرة التي تميّز جُلّ أعمالهم لهي خير برهان على ذلك.

غير أنّه ينبغي لنا، قبل أن نختم هذه الدراسة الغرضيّة «للمرثية» في القرن الثالث الهجريّ (التاسع الميلادي)، أن نشير إلى أنّ التفكير في الموت قد احتلّ منها مكانا فسيحًا.

وَلْنُدَقِّقْ بشكل فوريّ أنّنا لا نقصد بقولنا «التفكير في الموت» التصريحات القليلة المتعلّقة بهذه المسألة والتي تأتي، باندراجها ضمن مقاطع الرثاء، كي تدعم - إن أمكن القول- معانيها، فقد كان ذلك قاعدة متّبعة في المراثي. وإنّما الذي نقصده هو تلك المقاطع الطويلة - بل الطويلة جدًّا أحيانًا- حول المنزلة البشريّة المختومة بخاتم الموت والتي كان شعراء ذلك العصر يستهلّون بها قصائد الرثاء.

هذه المقاطع تستحقّ - بحكم حجمها وبالنّظر إلى المسائل التي أثيرت فيها - أن نتوقّف عندها. غير أنّه قد يكون من باب التكلّف، على ما يبدو لنا، أن نفصل دراستها عن دراسة سائر المقاطع المخصّصة للموت في سياقات غرضيّة أخرى غير سياق المرثية، لأنّ الرثاء ليس، في الغالب، سوى مجرّد تعلّة لمثل هذه الاعتبارات.

إنّ السؤال الذي يجب علينا حينئذ أن نجيب عنه هو أن نعلم ماذا كانت مكانة موضوع الموت ضمن الشواغل الأخلاقيّة والماورائيّة

لدى شعراء ذلك العصر وبأيّ التيّارات الفكريّة كان هؤلاء الشعراء أكثر تأثّرًا؟

ينبغي أن نلاحظ أوّلاً أنّ البعض من الاعتبارات المتعلّقة بالموت، مثل تمجيد الموت في ساحة المعركة، مستوحى بوضوح من التصوّرات القديمة. وقد ذكرنا أعلاه بعض الأمثلة الدّالة منه وحاولنا أن نفسّر رجوعها إلى الاستعمال، فلن نعود إليها. غير أنّه قد كان من الضّروريّ أن نذكّر بالأمر لأنّ هذا التيّار سوف **[347]** يعبّر عن نفسه من جديد، على نحو أقوى، في دواوين شعراء القرن اللاّحق[1].

وينبغي أن نلاحظ كذلك أنّنا نعثر، هنا أو هناك، على بعض الأبيات التي تبيّن أنّ تيّار اللّذّة لم يأفل نجمه بانقضاء القرن السابق[2].

ولكنّ أكثر التيّارات ثباتًا هو تيّار الزهد. وقد تجسّم تأثير هذا التيّار – الذي سبق أن وَجد، على ما بيّنّا[3]، في شعراء جيل أبي العتاهية، ولاسيما في أبي العتاهية بالذات، ناطقين باسمه من ذوي الإيمان والموهبة- في أعمال شعراء القرن الثالث الهجري (التاسع الميلاديّ) على هيئتيْن:

تجسّم هذا التأثير أوّلاً عبر العدد الكبير من «الزهديّات» (أي قصائد الزهد في معناها الحصري) التي نظمها شعراء العصر، بصرف النظر، والحقّ يقال، عن خياراتهم الأخلاقيّة. ونحن نجد أمثلة عديدة

1- وخصوصًا أشهرهم جميعًا أبو الطيّب المتنبّي (303هـ/909م- 354هـ/965م): راجع، في شأن هذا الشاعر: ر. بلاشير R. Blachère: «أبو الطيّب المتنبّي» (الأصل الفرنسي)، باريس 1935.

2- تواصل هذا التقليد لدى ابن المعتزّ بخاصّة (راجع: الديوان 32/II، القصيدة 59 ب 8 - 9 والقصيدة 1 الأبيات 12 - 14 والقصيدة 118 ب 20.

3- راجع ص313 أعلاه.

منها ليست ممّا يُنسب إلى محمود الورّاق[1] أو إلى منصور الضرير[2] فحسب، ولكن أيضًا - وإنْ كان ذلك بدرجة أقلّ - في دواوين أبي تمّام و(علي) بن الجهم والبحتري وابن الرومي وبالأخصّ في ديوان ابن المعتزّ[3].

لا شكّ أنّ هذه القصائد ليست، في الغالب، سوى نُسخ مقلّدة، ذات نجاح نسبيّ، من زهديّات الجيل السابق، ولاسيما تلك المنسوبة إلى أبي العتاهية والتي كانت تُستعاد منها لا معانيها فحسب وإنّما صورها أيضًا، ولكن لم يبلغ مبلغها من القوّة الغنائيّة أحدٌ إلاّ في ما قلّ.

غير أنّ بعض المظاهر الغرَضيّة يبدو أنّها قد ألهمت الشعراء فتمكّنوا من أن يقدّموا لها صياغات هامّة: [348] فمحمود الورّاق، وقد كان بعد أبي العتاهية أحد أشهر ممثّلي هذا التيّار، يقدّم لنا عن الزاهد تعريفًا مهمًّا، (وذلك في قوله):

يُمثّلُ ذو العقلِ فـــي نفسِـــه	مصائبَهُ قبلَ أنْ تنـــــزِلاَ
فإنْ نزلــتْ لــمْ تكـــنْ بغتـةً	لِمَـا كان فـــي نفسهِ مثّلاَ
رأى الهـــمَّ يفضـــي إلى آخـرٍ	فصيّرَ آخِــــــرَهُ أوّلاَ
وذو الجهل يأمَـــنُ أيّامــــهُ	وينْسَـى مَصارعَ مَـنْ قـدْ خَـلاَ

1- انظر، في خصوص هذا الشاعر المتوفّى نحو 230هـ/844م «طبقات» ابن المعتزّ ص ص 367-368 و«تاريخ بغداد» 87/XIII.

2- هو منصور بن إسماعيل التميمي، توفّي سنة 306هـ/908م وكان تلميذًا للفقيه الشهير الشافعي: راجع «المرزباني»: معجم الشعراء» ص 280 والحصري: «زهر الآداب» ص ص 826 - 828.

3- أبو العبّاس عبد الله بن المعتزّ أمير وشاعر ولد بسامرّاء للخليفة العبّاسي الثالث عشر سنة 247هـ/861م وتوفّي خنقًا سنة 296هـ/908م: راجع، عن هذا الشاعر الموهوب والنّاقد النّبيه والخليفة الذي دامت خلافته «يومًا واحدًا» فصل ب. لوين B. Lewin بدائرة المعارف الإسلاميّة (1) EI، 916/III - 917.

فإنْ بَـــــدَهَتْهُ صـــروفُ الزمـــانِ ببعضِ مَصائبِهِ أغْـــــــــــوَلاَ
ولــــــو قدّمَ الحزْمَ فـــــي رأيــهِ لَعَلَّمَهُ الصّبْرَ عندَ البَـــــــــلاَ[1]

ولكنّ الموضوعات التي كانت، على ما يبدو، أكثر إغراء لشعراء ذلك العصر هي تلك المتعلّقة بتوصيف المنزلة البشريّة التي سبق أن وفّرت تناقضاتها لأبي العتاهية المادّة التي ولّد منها أبلغ مقارباته الغرَضيّة أثرًا. وقد ألهمت شعراء القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) أجدر أبياتهم بالاهتمام.

وثمّة موضوعان يتكرّران بشكل متواتر:

أوّلهما هو موضوع هيمنة الموت على المصير البشري، وهو يتجسّم في صيغ مؤثّرة مثل: النموّ هو النقصان، والحياة هي السير التدريجي إلى الموت، وكلّ خطوة وكلّ نفَس يقرّبنا من الردى، وهو قول محمود الورّاق:

1-حياتُكَ أنفاسٌ تُعَدُّ وكلّـــــما مضَى نفَسٌ منها انتقصْتَ بهِ جُزْءَا
2-فتُصبحُ فـــــي نَقْصٍ وتمسي بمثْلهِ وما لكَ معقولٌ تُحِسُّ بـــهِ رُزْءَا
3-يُميتُكَ ما يُحْيِيكَ في كلِّ ساعةٍ ويحدوكَ حادٍ ما يُريـدُ بـكَ الهُزْءَا[2]

[349] وقول ابن المعتزّ:

1-راحَ فـــــــــراقٌ أوْ غَـــــدَا لَسْــــــــتَ ببـــــاقٍ أَبَـــدَا
2-كَـــــمْ لكَ مـــنْ أحبّــــةٍ مـــــــاتوا فصــــاروا بَــدَدَا
3-لا تُخْـــدَعَـــــنْ فإنّمـــــا كَـــوالدٍ مَنْ وَلـــــــــدَا

1- ابن عبد البرّ: «بهجة المجالس» الورقة 255.
2- المصدر السابق: الورقة 252.

4-مَـــــنْ ســـارَ كُــلَّ ساعـةٍ أَوْشَـــكَ بـــــهِ أنْ يَـــرِدَا[1]

وهو كذلك قول البحتري:

وكــانتْ حياةُ الحيّ سَوْقًا إلى الردَى وأيّــامُـهُ دونَ الممــاتِ مـراحِلُ
وما لَبْثُ مَــنْ يغدو وفي كلِّ لحظـةٍ لــهُ أجَـلٌ فـي مدّةِ العُمْرِ قــاتِلُ[2]

أمّا الموضوع الثاني الذي تعلّقت همم الشعراء بتجديد عبارته فهو موضوع غفلة الإنسان، الذي هو ضحيّة الآمال الخادعة، في مقابل مـداهـمـة الـمـوت لـه.يـقـول مـحـمـود الـــورّاق:

1-يا ناظِرًا يَرْنُو بِعَيْنَيْ راقِــــــدِ ومشاهِدًا للأمر غيرَ مُشاهِـــــدِ
2-منّتْكَ نفسُكَ ضَلّـــــةً فأجبْتَها طُرُقَ السفاهةِ فِعْلَ غيرِ الراشـــدِ
3-تصلُ الذّنوبَ إلى الذّنوب وترتجي فَوْزَ الجِنان ونَيْلَ أجْرِ العابـــــدِ
4-ونسيتَ أنّ اللّهَ أخــــرجَ آدمًـــا منها إلى الدنيا بذنبِ واحــــدِ[3]

ويقول ابن المعتزّ:

1-جَـــدَّ الزمـــانُ وأنتَ تَـــلعبْ والعُمْرُ فــــي لاَ شيءَ يَذْهَـــبْ
2-كمْ قد تقولُ غَـــــــدًا أتــو بُ غدًا والمــــــــوتُ أَقْرَبْ[4]

[350] ويندرج التأمّل في الموت، في ديوان ابن الرومي، ضمن تأمّل عقليّ تمامًا في المصير البشري وفي منزلة الإنسان في الكون. وهذا التأمّل عقليّ بالفعل أو هو يطمح إلى ذلك ما دامت الاستنتاجات فيه

1- الديوان، القصيدة 1، I/24 الأبيات 13 - 16.
2- الديوان III/1727، القصيدة 672 ب 5 - 6.
3- بهجة المجالس الورقة 249.
4- الديوان II/136 ب 7 و8.

تعقب الملاحظات وما دام الشاعر حريصًا على أن لا يُهمل أيّ مظهر من مظاهر المسألة التي يثيرها.

وهكذا فإنّ السلوك البشري أضحى (عند ابن الرومي) يُفسَّرُ ولا يُكتفى بمجرّد التنديد به، كما كان الحال عند أبي العتاهية.

و«الملاهي»، في نظر ابن الرومي، إنّما هي تسلية بالمعنى الباسكالي للكلمة، تسلية يحاول الإنسان بواسطتها أن ينسى منزلته الفانية أو «بؤسه» إذا نحن استعدنا مصطلحًا باسكاليًا آخر:

1-كَيْفَ العزاءُ وما في العيش مُغتَبَطٌ ولا اغتباطَ لأقـوامٍ يموتونَـا
2-متَى نَعِـشْ فبِلَى الأحياءِ يُدْرِكُنا وإنْ نَمُتْ فبِلَى الأمواتِ يعفـونا
3-لا بُدَّ من ميتةٍ للمرْءِ أوْ هـرَمٍ يظلُّ منه جليدُ القَـوْمِ مَوْهُونَـا
4-والبيضُ والجُـونُ لا نَهوَى فِراقَهماً ولا نزالُ نَذُمُّ البيـضَ والجُونـا
5-وكُلٌّ لَهْوٍ لَهَاهُ النّاسُ مَشغلَـةٌ عنْ ذِكْرِ ما هُمْ من الأحداثِ لاقونَـا[1]

لِمَ يفضّل الإنسان مكاسب هذه الدنيا الفانية على مكاسب الآخرة وهي خيرٌ وأبقى لو لمْ يكن ذلك، على ما يقول ابن الرومي، لأنّه لا يريد إلاّ ما هو عاجل:

1-أَسَخَّى عنِ الدارِ المُقيمِ نعيمُـها سِوى أنّها شيْءٌ يُنالُ على مَهْـلِ
2-أَمِ اختيرتِ الدنيا على تلك زوجَةً لشيْءٍ سوى تعجيلِهَا حاجَةَ البعـلِ؟[2]

[351] ولكن لئن استطاع ابن الرومي أن يفسّر تناقضات منزلته، باعتباره إنسانًا، تفسيرًا منطقيًا ونفسانيًا، فإنّه لا يقدر وجوديًا على

1- الديوان، القصيدة 6 ص ص 11-12.
2- المصدر السابق، القصيدة 32 ص 26.

الهروب منها. وهذا هو السبب في أنّ هذا التأمّل لا يُفضي (لديه) إلى أيّ خيار أخلاقي.

وبالرغم من هذا فإنّه قد أظهر، على ما يبدو، إعجابًا كبيرًا إزاء الزهّاد وعرف كيف يعبّر عن حيرتهم بأبلغ الطرق تأثيرًا. قال:

1-بَـــاتَ يدعـــو الواحـــدَ الصّمَـــدا فـــي ظلام اللّيلِ مُنفـــــــــردَا

2-خادمٌ لمْ تُبْقِ خـــــــــــــدْمتُه منهُ لاَ روحـــًا ولا جسَـــــــدَا

[......]

6-كلّما مرّ الوعيدُ بـــــــــــــهِ سَحَّ دَمْـــعُ العيْنِ فاطّـــــــرَدَا

7-ووهَتْ أركانُهُ جـــــــــزَعًا وارتقتْ أنفاسُـــهُ صُعُـــــــــدَا

8-قائلٌ: يا منتَهـــــــــــى أمَلي نَجّني ممّا أخافُ غَـــــــــــدَا

9-أنَا عبْدٌ غرّني أمَلـــــــــــــي وكأنَّ الموتَ قـــــــدْ ورَدَا

10-وخطيئاتـــي التـــي سلَفـــتْ لستُ أُحصـــي بعضَها عـــدَدَا

11-فلـــيَ الويــــلُ الطويلُ غـــدًا ليْتَ عُمْري قبلَها نَفِـــــــدَا

12-وَيْـــحَ عَيْني ســاءَ مـــا نظرتْ ويـحَ قلبي ســاءَ مـــا اعتقــــدا

13-ليتَ عينـــي قبـــلَ نظرتِهـــا كُحِلَتْ أجفانُها رمَـــــــــدَا[1]

ولكنّ حبّ ابن الرومي للحياة كان أقوى من أن يحتذي حذو الزهّاد. ولا شكّ أنّنا يمكن أن نفضّل على خطابات ابن الرومي المطوّلة أقوالَ أبي تمّام الموجزة أو أناشيد [352] الحلاّج[2] ذات العاطفة المشبوبة. غير أنّنا إنّما نجد عنده هو بالخصوص التعبير

1- نفسه، القصيدة 110 ص 79، وانظر كذلك القصيدة 56 ص 49.

2- الحلاّج هو أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمّد البيضاوي، وهو فقيه وشاعر صوفي (ولد نحو 244هـ/858م وتوفّي في 309هـ/922م). راجع، في شأن هذا الشاعر: L. Massignon: «La Passion d'Al-Hallaj» ودائرة المعارف الإسلاميّة (2)IE، 102/III - 106.

الساذج – ولكنْ ذا الأهمّية البالغة – عن الحيرة الفكريّة الكبرى التي تجتاح الإنسان كلّما حاول التفكير، بصفاء ذهن، في منزلته (البشريّة) والتي تؤدّي ببعضهم، من ثمّ، إلى تشاؤم عميق. يقول:

لِمَا تؤذِنُ الدنيا بـهِ مـنْ صُروفِهـا   يكونُ بكاءُ الطفْل ساعةَ يُولَـدُ
وإلاَّ فما يُبْكيهِ منها وإنّـهـا   لأفْسَحُ ممّا كانَ فيهِ وأرْغَـدُ؟
إذا أبْصرَ الدنيا استهلَّ كأنّـه   بمـا سوف يلقى مـنْ أذاهَا يُهَـدّدُ[1]

ولئن لم تُفضِ المقاربة العقلانيّة بابن الرومي إلاّ إلى التشاؤم، فإنّ المقاربة الصّوفيّة سوف تمكّن الحلاّج، بعده ببضع سنوات، من أن يجد – على العكس- في ثقته باللّه وحبّه له، الوسيلة لا إلى التعالي على خشية الموت فحسب – إذ هو يعتبر الموت طريق الاتّحاد المنقذ بالخالق- وإنّمـا إلـى طلبه بكلّ أمـانيـه، وذلـك قوله:

1-أُقتُلوني يـا ثِقـاتـي   إنّ فـي قتلـي حياتـي
2-ومَمَاتـي فـي حيـاتـي   وحيـاتـي فـي مَمَاتـي
3-أنـا عندي مَحْـوُ ذاتـي   مـنْ أجلِ المكـرُماتِ
4-وبقـائـي فـي صفـاتـي   مـنْ قبيـحِ السَيّئـاتِ
5-سئِمـتْ روحـي حيـاتـي   فـي الرُسـومِ البـاليـات
[353] 6-فاقتُلـونـي واحرِقـونـي   بعظامـي الفـانيـاتِ
7-ثمّ مُـرّوا بِرُفـاتـي   فـي القبـور الدارسـاتِ

1- ديوان ابن الرومي، القصيدة 402 ص 393، وينبغي أن نلاحظ، مع هذا، أنّ هذا التشاؤم لـم يكن مرتاحًا إليه تمام الارتياح من قِبل ابن الرومي، فهو يعوذ منه بإيمانه (الديوان ص 198) وإن بدا لنا إيمانه مهزوزًا.

ومهمـا يكـن من أمر فإنّ في هذا الأثر الفنّي – على ما يبدو لنا- بعض الأفكار التي هي بمثابة البذور والتي سوف يستعيدها المعرّي (363هـ/973م – 449هـ/1058م) لاحقًا كي يطوّرها ويمنحها قوّة الفكرة التي يتحمّل صاحبها مسؤوليّتها وقوّة الفنّ الواثق من تأثيره.

8-تجـــــدوا سِـــــرَّ حبيبـــــــي فـــــي طـــــــوايـــا الباقياتِ[1]

وقوله:

1-حَويْتُ بِكُلّي كُلَّ كُلِّكَ يا قُدْسي تُكاشِفُني حتّى كأنَّكَ في نفسي
2-أقلّبُ قلبي في سِواكَ فـــلا أَرَى سوى وحشتي منه وأنـتَ بهِ أُنسي
3-فها أنا في حَبْسِ الحياةِ مُمَنَّـــــعٌ منَ الأُنْسِ فاقبُضْني إليكَ منَ الحَبْسِ[2]

بيد أنّنا ينبغي أن نلاحظ أنّ الموقف من الموت الذي تعبّر عنه قصائد الحلاّج لا سابقة له في تاريخ الموضوع الذي يشغلنا. لاشكّ أنّ هذا الموقف الصّوفي قد تمّ التمهيد له بواسطة موقف أبي العتاهية الزهدي[3]، ولكنّ شعر أبي العتاهية قد هيمن عليه من الهوس بالموت ومن القلق إزاء هذا المستقبل والخوف من العقاب الإلاهي ما بات معه من العسير تبيُّنُ هذا الحماس الصّوفي.

ذلك أنّ الزهّاد لم يتجاوزوا سوى مرحلة واحدة من المراحل العديدة التي تفصل ما بين النّاس والله هي المرحلة التي تمثّل تعلّقهم بمتاع هذه الدنيا فلم يدركوا، من ثَمَّ، مباهج الاتّحاد الصّوفي التي يصل فيها الحبّ إلى التغلّب على الموت. وهو ما يفسّر أنّ موضوع الموت، الذي هو مهيمن على القصائد الزهديّة، قلّ أن يُتطرّق إليه في الأناشيد الصّوفيّة.

1- الديوان، القصيدة 10 ص 31..
2- المصدر الســابق، القطعة 30: وراجع، في شأن تأويل هذين النصّين: L. Massignon: «Passion» ص 484 وما بعدها.
3- راجع ص 331 وما بعدها أعلاه.

[354] هذا الموضوع لم يُذكر مجرّد الذكر من قِبل رابعة العدويّة[1]، إذا نحن احتكمنا إلى النّصوص القليلة جدًّا التي وصلت إلينا منسوبة إليها، وهو لا يحتلّ، حتّى في شعر الحلّاج سوى حيّز محدود.

غير أنّ قصائد هذا الأخير التي كنّا بصدد ذكرها أنفَسُ بكثير من أن يقع إهمالها لأنّها تجعلنا نستمع إلي الصوت المتحمّس المحمِّس لإنسان استطاع أن يجد في إيمانه بالله من الإيمان بنفسه ما جرّأه على أن يضع الحوار بين الخالق ومخلوقه المطهَّر في مستوى «الحميميّة الحقيقيّة للمحبّ والمحبوب»[2].

فهي تمكّننا من أن نختم هذه الدراسة المخصّصة لموضوع الموت بأجمل تعبير عن يقين الإنسان في إمكانيّة خلاصه.

1- رابعة العدويّة شاعرة الحبّ الإلاهي الشهيرة في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد). أصلها من قبيلة الأزد. كان لها اهتمام بالموسيقى ثمّ اعتنقت التصوّف وعاشت بالبصرة عيشة انزواء، وتوفّيت وهي في الثمانين على الأقلّ نحو 185هـ/801م، وقد جُمع القليل الباقي من أشعارها ونُشر من قبل عبد الرحمان بدوي بعنوان: «رابعة، شهيدة الحبّ الإلاهي»، القاهرة 1950.

2- راجع لويس ماسّينيون L.Massignon: «Passion» ص ص 530 - 531.

الخاتمة

[355] من الإحيائيّة إلى الصّوفيّة. هكذا كان المسار الروحي الطويل الذي سار فيه العرب ومَنْ تبنّوا لغتهم فقاسموهم مصيرهم الثقافي لمدّة أربعة قرون.

وقد كان علينا – فيما نحن نـدرس موضوع الموت في الشعر العربي من الأصول إلى نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)- أن نسير في نفس المسار.

وكيف كان يمكننا – إحقاقًا للحقّ- أن نتأوّل الأقوال الشعريّة المتعلّقة بمثل هذا الموضوع على نحو صحيح دون أن نستحضر المعتقدات التي كان الشعراء يصدرون عنها في حديثهم عن الموت؟

ولمّا كانت فكرة الموت محدَّدة بواسطة التصوّر الذي يبنيه الإنسان لمآله بعد الموت، فقد كانت محدِّدة، بدورها، لخياراته الأخلاقيّة. وليس من باب الصدفة أنّ موضوع الموت إنّما تمّ توسّع الشعراء العرب في علاجه أكثر ما تمّ – خارج قصائد الرثاء – في سياق الأشعار الحكميّة.

ولهذا كان لزامًا علينا أن نتحدّث، في الفصول الأولى من هذا العمل، عن بعض معتقدات البداوة الوثنيّة. ذلك أنّ هذا الحديث قد بدا لنا ضروريًا في فهم بعض العناصر الغرَضيّة ذات الصّلة بالموت المثبتة في آثار شعراء ما قبل الإسلام والممثّلة لهذا التقليد البدوي.

ومن ثمّ حاولنا أن نحدّد مفهوم «الدهر» وأن ندقّق دلالة بعض التمثّلات المحسوسة للموت مثل «الصّدى» و«الهامة». وقد قادنا ذلك إلى التساؤل [356] عن دلالة الطقوس الجنائزيّة التي يعود تاريخها إلى ذلك العصر، وإلى محاولة تبيّن الضّرورات التي كان قدماء العرب خاضعين لها في اختيارهم أخلاقيّات كان داعي «العِرض» فيها يطغى على رهبة الموت.

وينبغي أن نلاحظ في هذا الصّدد أنّ معتقدات سكّان «المجال العربي» في ما قبل الإسلام لئن سمحت لنا بأن نفهم بعض مظاهر الأشعار التي خصّصها شعراء الجاهليّة لموضوع الموت، فإنّ النّصوص الشعريّة التي تمّ تحليلها في إطار هذه الدراسة قد ساعدتنا أحيانا – على الأقلّ- على المزيد من إحكام حصر بعض المشكلات التي لا تزال محلَّ خلاف في تاريخ العرب الديني السابق لبعثة محمّد (ص)، إن لم تساعدنا على حلّها.

لقد مكّنتنا هذه النّصوص، فيما نحن نمعن النظر مثلاً في نظام القيم الذي كان يتحكّم في الروابط الاجتماعيّة خلال الجاهليّة، من أن نلاحظ – على العكس من أطروحة بشر فارس- أنّ شعور العِرض كان يستمدّ قوّته من التصوّرات الدينيّة لقدماء العرب، ومن أن نستنتج وجود عبادة للأموات عند العرب وأن نبرز بعض المظاهر النّوعيّة من هذه العبادة.

في ضوء هذه الاستنتاجات وجدت العناصر الغرضيّة ذات الصّلة بالموت التي سجّلناها في الآثار الشعريّة المنسوبة إلى شعراء يمثّلون البداوة والجاهليّة العربيّتين – حينئذ- في ما يبدو لنا، تمام دلالتها.

ولئن نحن ركّزنا الاهتمام على تحليل مختلف مظاهر موضوع الموت لدى شعراء القرن السادس الميلادي بالرغم من المكانة المحدودة – في نهاية الأمر- التي يحتلّها هذا الموضوع من آثارهم الشعريّة فذلك لأنّ هذه العناصر الغرضيّة سوف تمثّل، في نظر شعراء القرون اللاّحقة، سنّة، بل سوف تمثّل سنّة من أشدّ السنن إلزامًا.

وحتّى نحدّد، من ناحية أخرى، درجة تغلغل الأفكار التوحيديّة في المجال العربي ونقيس إسهام الشعراء الممثّلين لهذا التيّار في تجديد الموضوع الذي يشغلنا اهتممنا، بعد ذلك، بتحليل جميع الأقوال الشعريّة المتّصلة بموضوع الموت والمنسوبة إلى شعراء من ذوي العقيدة اليهوديّة أو المسيحيّة أو المعزوّة لشعراء عاشوا في مراكز حضريّة، شأن الحيرة، كان التوحيد قد ترسّخ بها على نطاق واسع: قمنا بذلك بكامل العناية، ولكن بلا كبير جدوى.

[357] إنّ بعض المعاني الشعريّة الجديدة التي تطرّق إليها عديّ بن زيد هي المؤشّرات الجدّيّة الوحيدة التي أمكننا أن نسجّلها في أثناء هذا التحليل الغرَضي، غير أنّها أقلّ بكثير من أن تبيح لنا تقديم أيّ استنتاج، كائنًا ما كان، في شأن موضوع مهمّ كهذا.

ثمّ إنّ طابع الانتحال الذي يسم الأشعار المنسوبة إلى جلّ الشعراء الآخرين، ولاسيما تلك المنسوبة إلى السموأل وأميّة بن أبي الصّلت، أوضح من أن يمكّننا من إيلائها أيّ اعتبار.

وبناءً على هذا، فإنّ بعثة محمّد (ص) تبدو – حينئذ- بمثابة «اللحظة الفارقة» الفعليّة في تاريخ العرب السياسي والاجتماعي والديني، ومن ثَمَّ في تاريخ الموضوع الشعري المدروس.

كان إذن من الضروري أن نحلّل أبرز صياغات موضوع الموت في القرآن من أجل إيضاح التطوّر اللاّحق لهذا الموضوع عند الشعراء العرب. ولذلك خصّصنا أحد فصول هذه الدراسة لتحليل التصوّر القرآني للموت.

ذلك أنّ ظهور الإسلام قد أحدث تغييرًا جذريًا لا في معتقدات العرب في ما يتعلّق بالموت وبمآل الأرواح بعده فحسب، ولكن أيضًا في أسس روابطهم الاجتماعيّة ونظامهم الأخلاقي أصلاً، وذلك بتكريسه المسؤوليّة الفرديّة.

إنّ التفكير في الموت إنّما اتّسع وتنوّع بفضل الأمل الذي يتأتّى من الإيمان بالآخرة، ولكن أيضًا وخاصّة بفضل وعي الإنسان ذاك لمسؤوليّته في تحديد مآله، أي وعيه لحرّيّته. وهو تفكير يستقي من حماسة العقيدة يقين الخلاص الباعث على النشوة أو يعبّر – ممّا هو أكثر تواترًا- عن الحيرة العميقة للإنسان الواعي لضعفه وخطاياه الذي يعيش على وقع رهبة الموت والحساب.

ثمّ إنّ الإسلام – إذ أضفى على حياة الفرد قيمة في ذاتها – قد كان له أيضًا تأثير في حمل الشعراء على أن يتخلّوا عن مواقف تقليديّة إزاء الموت وعلى أن يكتشفوا – فيما هم يُبدون من الإحساس بخلجات قلوبهم فوق ما يبدونه من الإنصات إلى نداءات مجتمعهم- منابع الغنائيّة الحقيقيّة.

[358] ومن ثمّ فإنّ تعميق الغنائيّة وتوسيع تأمّل الإنسان في منزلته هما الوجهتان الأساسيّتان اللّتان سار فيهما تطوّر الموضوع المدروس.

ولكنّ هذا التطوّر قد كان بطيئًا ولم تبدأ آثاره في الاتّضاح إلاّ بعد ظهور الإسلام بأكثر من قرن. ولا عجب في ذلك، فعلى

العكس من المفكّرين الذين يقترحون على النّاس مقاربات جديدة للمشكلات التي تشغلهم فيسبقونهم بذلك في بحثهم عن الحقيقة، يستقي الشعراء إلهامهم من تجارب معاصريهم ذاتها. فهم، إذا صحّ القول، قلب المجتمع الذي إليه ينتمون. ولهذا فإنّ بحثهم عن الموضوعات الجديدة لا يتمّ أبدًا في مقابل قطيعة تامّة مع الماضي. وهم لا يتبنّون المفاهيم الجديدة إلاّ بعد أن يكون مجتمعهم قد تمثّلها، ويحتفظون بإجلال - وعلى هيئة رواسم- بعناصر غرضيّة كثيرة موروثة عن ماضيهم معبّرين بذلك - على طريقتهم- عن ذلك التعلّق الوجداني الذي يحتفظ به كلّ إنسان إزاء كلّ ما كان له - ذات يوم- في حياته قيمة.

ومن ثمّ نتفهّم لماذا لم يتخلّ الشعر العربي قطّ - فيما هو يتحرّر من سلطان ماضيه كي يعالج مظاهر غرَضيّة جديدة - عن بعض العناصر الغرَضيّة التقليديّة.

ومن بين العناصر الغرَضيّة ذات الصّلة بالموت التي تطرّق إليها شعراء القرنين الأوّل والثاني من الهجرة (السابع والثامن للميلاد) أو شعراء القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) عناصر لم تعش بعد التصوّرات التي تولّدت عنها إلاّ على هيئة رواسم شعريّة شبيهة بتلك التحف القديمة التي لاشكّ في أنّها غير نافعة ولكنّ قدِمها في حدّ ذاته يؤهّلها لتكون عناصر زخرفة وزينة.

غير أنّ عناصر أخرى مستقاة من السنّة تستعيد في أعمال هؤلاء الشعراء ما يشبه الحياة الجديدة. وإذّاك فإنّ هذا مؤشّر على أنّ المتصوّرات التي تحيل عليها قد ظلّت حيّة في نظر المجتمع. وهذا

ناجم في الغالب عن عوامل اجتماعيّة وسياسيّة تمنح هذه الموضوعات شيئًا من الحداثة.

فلئن كان بين تاريخ الأفكار وتاريخ الشعر فارق زمني، فإنّ تاريخ الشعر – على الأقلّ تاريخ الشعر العربي إلى القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) – يتّبع نفس الخطّ البياني **[359]** الذي سار فيه التاريخ السياسي والاجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي في العصر نفسه.

لقد اكتفى الشعراء العرب، في الغالب الأعمّ، بترجمة أمينة لشواغل عصورهم، كما ترجمت نبرات قصائدهم حساسية بيئاتهم.

وهكذا استطعنا، خلال هذه الدراسة، أن نجد في أعمالهم الفنّيّة أصداء أهمّ الحوادث التي هزّت المجتمع العربي – الإسلامي طوال هذه القرون الثلاثة، وأن نقيس، من ثَمّ، أهمّيتها البالغة.

كما استطعنا أيضًا تسليط الضوء على التأثير الذي انجرّ عن هذا في تاريخ الموضوع الذي كان علينا أن ندرسه، والذي تمثّل في تحيين بعض المعاني (الشعريّة) القديمة وفي حثّ الشعراء على التطرّق إلى بعض المعاني الجديدة المتولّدة من شواغل مجتمعهم المباشرة، وفي حملهم، في الحاليْن معًا، على أن يُضفوا على أقوالهم في الموت أو على مراثيهم، نبرة جديدة في غياب المحتوى الطريف.

ولم يكن لقصائد الرثاء التي خصّ بها الشعراء الخوارج إخوانهم في السلاح الذين سقطوا على ساحة المعركة، ولمراثي الشعراء الشيعة التي تغنّت باستشهاد زعمائهم، والمراثي التي نظمها بعض شعراء القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) للتعبير عن

استفظاعهم لبعض أحداث زمانهم، نفس الوَقْع حتّى إذا هم اشتركوا في بعض المعاني الشعريّة.

أمّا مراثي الأقارب ذات الاستيحاء الشخصي التي يبكي فيها الشعراء أشخاصًا أعزّة عليهم، فإنّها - بالرغم من اعتبارها منتمية إلى نفس الغرض الشعري الذي تنتمي إليه قصائد الرثاء التمجيدي - تبدو، بفضل ما لها من عمق في الغنائيّة وواقعيّة في استحضار الموت، بمثابة الأقوال الشعريّة الجديدة.

لقد تبيّن في نهاية المطاف أنّ المرثية (قصيدة الرثاء)، التي لم تكن عمليًا سوى شكل متأنّق من الشكوى فكانت، من ثمّ، تبدو بمثابة أحد الأغراض الشعريّة الأقلّ قابليّة للتطوّر- إنّما هي بنية غرَضيّة لها من المرونة ما يمكّنها من أن تتلاءم مع الحاجات الجديدة المتولّدة من تطوّر شواغل النّاس وحساسيتهم.

وثمّة أمر آخر ينبغي إبرازه، وهو أنّ الموت في المراثي القديمة لم يكن يُستحضر، وإنّما كان يُتّخذ تعلّة لتمجيد البطل القبلي، ويُتّخذ، في حال الموت غيلة، تعلّة للدعوة إلى الأخذ بالثأر.

[360] ولم يكتسب استحضار الموت، في تمام فظاعته المادّيّة، حقّ الوجود في قصيدة الرثاء إلاّ تدريجيًا، مثلما أمكننا أن نبيّنه عند دراسة المراثي ذات الاستيحاء السياسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد).

لاشكّ أنّ لوحات المحاربين وهم صرعى مضرّجون بدمائهم عديدة في أشعار الحماسة لدى الشعراء القدامى، غير أنّ هؤلاء الشعراء لم يكونوا، فيما هم يتغنّون بمآثرهم، ينشغلون بالموت قطّ.

وبالرغم من أنّ الموت قد وُصف في صور أخّاذة، فإنّه ظلّ في واقع الأمر، غائبًا.

إنّ الموت إنّما تمّ استحضاره بأكثر الأشكال تجسيدًا وأشدّها تأثيرًا عند شعراء القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد)، في نطاق بعض المراثي، ولكن بالأخصّ في نطاق القصائد الزهديّة.

ويمثّل الاحتضار وتجهيز الميت والدفن والهياكل العظميّة المتآكلة واصطفاف القبور في المقابر وغير ذلك صورًا بفضلها تولّى أبو العتاهية تجسيم الموت.

ولئن نحا استحضار الموت منحًى تدريجيًا في اتّجاه المزيد من التجسيم، فإنّ التفكير في الموت ما انفكّ يتّسع، هو الآخر، ويتنوّع.

ولاشكّ أنّ موضوع الموت في الشعر العربي قد كان، على مرّ الزمن، أحد أبرز الموضوعات التي دارت عليها الأقوال الحكميّة، ولكنّ أقوال الشعراء القدامى في مثل هذا الموضوع - وهي أقوال وردت على العموم ضمن المراثي - كانت تتلخّص، في الغالب، في تذكير مختصر بحتميّة الموت وغدر الدهر.

ولم يتسنّ للتفكير في الموت أن يتّسع ويتنوّع إلاّ عندما انفصل عن السياق الغرضي لقصيدة الرثاء. لقد أبرز الشعراء، فضلاً عن طابع الموت الحتمي، ما له من مباغتة وشموليّة، وقرّبوا هذا الموضوع من موضوع زوال الأشياء جميعًا، وألحّوا على انسراب الزمن، ومن ثمّ على قِصر الحياة، وبدَوْا أخيرًا منشغلين بمآلهم بعد الموت.

هذا التهديد الذي ينوء بكلكله على حياة كلّ إنسان ويرتهن به مستقبله ينبغي أن يحثّه على اغتنام كلّ لحظة يُتاح له أن يعيشها.

[361] ومن ثمّ فلا عجب في أن نلاحظ أنّ موضوع الموت قد عولج من قِبل الشعراء العرب دائمًا في إطار تأمّل ذي طابع أخلاقي.

وقلّ ما كان الموت هو موضوع هذا التفكير، إنّما هو في الغالب منطلقه. ولربّما كان هذا فرصة للدعوة إلى اللّذّة، كما هي الحال في خمريّات أبي نواس، أو مناسبة للحثّ على التقوى والتخلّي، كما هي الحال عند أبي العتاهية، أو للإشادة بالشهادة، كما هي الحال عند الشعراء الخوارج.

ومهما كان الأمر فلا تهمّ السياقات التي تطرّق هؤلاء الشعراء فيها لموضوع الموت، وكذلك الغاية من هذه الأشعار. فقد ساهموا – أيًا كانت دوافعهم – في تطوير هذا الموضوع وفي تنويع صياغته.

ولئن بدت المظاهر الغرضيّة التي ألحّوا عليها، في الغالب، متباينة، فقد يكون السبب في ذلك، في نهاية التحليل، هو أنّ «الموت، شأنه شأن الولادة تمامًا، يتأبّى عن أن يمسك به الفكر»[1].

1- (الشعر الخام) Paul Valery: «Poésie Brute» dans «œuvres complètes». I p: 357.

مصادر البحث ومراجعه

المؤلّفات العربيّة والمعرّبة:

- **إبراهيم الحصري**: زهر الآداب، تحقيق أحمد م البجاوي، القاهرة، 1953.
- **إحسان عبّاس**: شعر الخوارج، بيروت، 1963.
- **الأعشى**: الديوان. تحقيق محمّد حسين. القاهرة 1950.
- **امرؤ القيس**: الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1958.
- **أميّة بن أبي الصّلت**: الديوان، طبعة F. Schulthess, Leipzig, 1911.
- **أوس بن حجر**: الديوان. تحقيق محمّد يوسف نجم. بيروت. 1960.
- **ابن الدمينة**: الديوان، تحقيق أحمد رجب النفّاخ، القاهرة، 1959.
- **ابن الرومي**: الديوان: طبعة كامل كيلاني، القاهرة، 1924.
- **ابن عبد ربّه**: كتاب العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين، القاهرة، 1948.
- **ابن سلاّم**: طبقات فحول الشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1952.
- **ابن عبد البرّ**: بهجة المجالس وأنس المُجالس. مخطوط رقم 264، مكتبة جامعة تونس.
- **ابن قتيبة**: الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمّد شاكر، القاهرة، 1364هـ.

: كتاب المعارف. تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، 1960.
- **ابن الكلبي:** كتاب الأصنام، تحقيق زكي باشا، القاهرة، 1914.
- **ابن منظور:** لسان العرب، طبعة بولاق.د.ت.
-**ابن هشام:** السيرة النبويّة. طبعة السقّا. القاهرة 1958.
- **أبو الأسود الدؤلي:** الديوان. تحقيق محمّد حسن آل ياسين. بغداد، 1954.
- **أبو بكر الصّولي:** أخبار أبي تمّام، تحقيق م. عساكر وم. عزّام ون. الهندي، بيروت، د.ت.
: كتاب الأوراق، طبعة J.H. Dunne، لندن 1934.
- **أبو تمّام:** الديوان. شرح الخطيب التبريزي. تحقيق عزّام. القاهرة 1964-1965 (4 أجزاء).-
: ديوان (الحماسة. شرح أبي زكرياء يحيى بن الخطيب التبريزي. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1938.
- **أبو حاتم السجستاني:** المعمّرون والوصايا، القاهرة، 1961.
- **أبو الحسن الشابشتي:** كتاب الديارات. تحقيق ج عوّاد. بغداد. 1966.
- **أبو زيد القرشي:** جمهرة أشعار العرب، القاهرة، 1926.
- **أبو سعيد السكّري:** شرح أشعار الهذليّين، تحقيق عبد الستّار أحمد فرّاج، القاهرة، د.ت.
- **أبو عبيد البكري:** كتاب التنبيه، طبع في ذلك أمالي القالي، القاهرة، 1954.
- **أبو العتاهيّة:** الديوان. تحقيق شكري فيصل. دمشق 1965.
- **أبو العلاء المعرّي:** رسالة الغفران. تحقيق بنت الشاطئ القاهرة 1961.
- **أبو الفرج الإصفهاني:** الأغاني (1): طبعة بولاق: الأغاني (2) طبعة دار الكتب القاهرة.

- **أبو نواس:** الديوان. تحقيق عبد المجيد الغزالي. القاهرة 1963.
- **البحتري:** الديوان. تحقيق حسن كامل الصّيرفي. القاهرة 1963-1964.
: كتاب الحماسة لأبي عبادة البحتري. تحقيق لويس شيخو. بيروت 1910.
- **البخاري:** صحيح البخاري. 9 أجزاء في 3 مجلّدات. القاهرة 1345 هـ.
- **بروكلمان:** تاريخ الأدب العربي. ترجمة عبد الحليم النجّار. القاهرة. 1959-1960.
- **بشر بن أبي خازم:** الديوان. تحقيق عزّة حسن. دمشق 1960.
- **بشار برد:** الديوان. تحقيق محمد الطاهر ابن عاشور، القاهرة. 1950-1966.
- **جرجي زيدان:** تاريخ آداب اللّغة العربيّة، طبعة جديدة راجعها شوقي ضيف، القاهرة، 1957.
-**جرير بن عطيّة:** الديوان، شرح أ. الصاوي، القاهرة، 1935.
- **الجاحظ:** اللبيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة. 1960.
- **حسّان بن ثابت:** الديوان. تحقيق عبد الرحمان البرقوقي، القاهرة، 1929.
- **حاتم الطائي:** الديوان. طبعة Leiyzig, F. schulthoss 1897
34- **الحسين بن الضحّاك:** أشعار الخليع الحسين بن الضحّاك، تحقيق عبد السّتّار أحمد فرّاج، بيروت، 1960.
- **الحلاّج:** الديوان، ضمن:

Al-Hall†j : Diw†n , éd traduction par Louis Massignon, Paris, 1955.

- **حميد بن ثور:** الديوان، القاهرة 1951.

-**الخالديّان:** كتاب الأشباه والنظائر. تحقيق س م. يوسف. القاهرة. 1958.
- **الخنساء:** الديوان. بيروت 1960.
- **الخطيب البغدادي:** تاريخ بغداد، القاهرة، 1931.
-**دعبل الخزاعي:** الديوان. تحقيق محمد يوسف. بيروت. 1962.
-**ديك الجنّ:** الديوان. تحقيق أحمد مطلوب. بيروت. 1964.
- **ديوان الهذليّين:** طبعة دار الكتب. القاهرة 1948.
-**ذو الرمّة:** الديوان، ضمن:
The Diw†n of Ghailan Ibn ʻUqbah Dhu-r-rummach, éd. G.N.H. Macartney, Cambridge, 1919.
- **الزبيدي:** زهديّات أبي نواس، القاهرة، 1959.
- **زهير بن أبي سلمى:** الديوان، شرح ثعلب، القاهرة، 1944.
- **سلامة بن جندل:** الديوان، تحقيق El. Huart ضمن:
Journal Asiatique, année 1910, 10e série. Tome XV, pp : 71-105.
- **شوقي ضيف:** التطوّر والتجديد في الشعر الأموي، القاهرة، 1965.
- **طرفة بن العبد:** الديوان، طبعة. فرنسي، باريس، 1901.
- **الطرّماح:** الديوان، طبعة Krenkaw على حاشية طبعة:
ufayl Ibn ʻAwf, Londres, 1927.ﬂLe Diwan de
- **طه حسين:** في الأدب الجاهلي، الطبعة الجديدة، القاهرة، 1962.
: حديث الأربعاء، القاهرة، 1962.
- **عبد القادر البغدادي:** خزانة الأدب. القاهرة 1346 هـ.
- **عبد الله بن المعتزّ:** الديوان (1) تحقيق أ. زند. القاهرة 1891.
: الديوان (2) طبعة B. Le Win، اسطنبول، 1891.
: طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فرّاج، القاهرة، 1965.

- **عبد الملك بن قريب الأصمعي**: الأصمعيّات، تحقيق أحمد محمّد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة، 1955.
- **عبيد الأبرص**: الديوان، ضمن:
CH. Lyall : The Diwan of 'Abide ibn Al-'Aabras, in Gibb memorial Studies, London , 1913.
- **عروة بن الورد**: الديوان، تحقيق ابن شنب، الجزائر، 1926.
- **علي بن الجهم**: الديوان. تحقيق خطيب مردم بك. دمشق 1949.
- **عمرو بن قميئة**: الديوان. ضمن:
The poems of 'Amr son of Qami'a. Ed. Ch. Lyall, Cambridge, 1919.
- **عمرو بن كلثوم**: الديوان. طبعة كرنكو ضمن 603 – 592: Machriq (1922).
- **عنترة**: الديوان. طبعة كرم البستاني بيروت 1958.
- **الفرزدق**: الديوان. شرح أحمد الصاوي. القاهرة. 1937.
- **ق. فون قرونباوم**: دراسات في الأدب العربي. الترجمة العربيّة بإشراف محمد يوسف نجم. بيروت. 1959.
- **قيس بن الخطيم**: الديوان، تحقيق ناصر الدين الأسد، القاهرة، 1962.
- **كثيّر عزّة**: الديوان، طبعة H.Pérès، الجزائر، 1928-1930 .
- **كعب بن زهير**: الديوان، شرح السكّري، القاهرة، 1950.
- **كعب بن مالك**: الديوان، تحقيق س م العاني، بغداد، 1966.
- **الكميت بن زيد**: الهاشميّات، ضمن:
H'a%imiyyat Des Kumait, éd. Josef Horovitz, Leiden, 1904. Die
- **لبيد بن ربيعة**: الديوان، شرح المقدسي، طبعة Wein، 1880.
- **لويس شيخو**: شعراء النصرانيّة. بيروت 1890.

- **المبرّد:** الكامل، تحقيق م.أ. إبراهيم، القاهرة، 1956.
- **المتلمّس:** الديوان، طبعة Wollers, Leipzig ,1903.
- **المثقّب العبدي:** الديوان، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بغداد، 1956.
- **محمّد شهاب الدين الألوسي:** بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب. القاهرة. 1342هـ.
- **المرزباني:** معجم الشعراء، تحقيق ع. أحمد فرّاج، القاهرة، 1960.
- **مسلم بن الوليد:** شرح ديوان صريع الغواني.. تحقيق سامي الدهّان، القاهرة، 1958.
- **المسعودي:** مروج الذهب، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1958.
- **المفضّل الضبّي:** المفضّليّات: تحقيق ع.م. هارون، 1952.
- **النابغة الجعدي:** الديوان. ضمن:

M.Nallino, Le poesie die An-Nabigah, Rome, 1953.

- **النابغة الذبياني:** الديوان، طبعة H. Derembourg، باريس، 1869.

المؤلّفات الأجنبيّة

Abd -El-Jalil (J.M.) : Histoire de la littérature arabe, nouvelle éd. Paris, 1963.

Andrae (Tor) : Les Origines de l'Islam et le christianisme. Trad. Jules Roche, Paris, 1955.

Barbier De Meynard (M.) : Le Seïd Himyarite, recherches sur la vie et les œuvres d'un poète héréfique du IIe s., un Journal Asiatique, 7e série, Tome IV (Août- septembre 1874), pp : 139-258.

Blachère (R.) Abu-t-Tayyib Al-Mutanabbi, Paris, 1933.

: Le Coran, Traduction selon un essai de reclassement des Sourates, Paris, 1949.

: Histoire de la littérature, Pris, 1966.

: le Problème de Mahomet, Paris, 1952.

Chelhod (J.) : Introduction à la sociologie de l'Islam, Paris, 1958.

: Le Sacrifice chez les Arabes, Paris , 1955.

: Les structures du sacré chez les Arabes, Paris, 1964.

Collectif : L'élaboration de l'Islam : Travaux du centre des religions de strasbourg, Paris 1961.

Dussaud (R.) : La pénétration des Arabes en syrie avant l'Islam, Paris, 1955.

Encyclopédie de l'Isalm : 1 ere édition, Leyde 1913 et Nelle édition, Leyde-Paris, 1960.

Fahd (T.) : La diviation chez les Arabes, Strasbourg, 1966.

Fares (B) : L'Honneur chez les Arabes avant l(Islam, Paris, 1932.

Gabrielli (F.) : La Zandaqa au 1er siècle Abbasside, in l'Elaboration de l'Islam, pp : 23-38.

Gaudefroy -Demonbynes (M.) : Contribution à l'étude du pèlerinage à la mecque, Paris, 1923.

Cibb (H.E.A) : La structure de la pensée religieuse de l'Islam. Trad. De J et F. Arin, Paris, 1958.

Goldziher (I) : Le culte des ancêtres et le culte des morts, Trad. Française, Paris, 1885.

: Le dogme et la loi de l'Islam, Trad. De F. Arin, Paris , 1958.

: /†li¬ Ibn 'Abd Al-qudd™s und das Zindiktum Wahrend der Regierung des Chalifen Al-Mahdi : in Transactions of the IX the Intern. Congress of orientaliem, London, 1893, II, 104-129.

Lammens (H.) : L'Arabie Occidentale avant l'Hégire, Beyrouth, 1928.

: Le berçeau de l'Islam, Rome, 1914.

: La cité arabe de Taïf à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1922.

: La Mecque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924.

Levi Della Vida (G.) : Les sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse, Paris, 1938.

Lods (A.) : La Croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israelite, Paris, 1906.

: Israël, des origines au milieu du IIIVe sicle, Paris, 1930.

Massignon (L.) : Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1954.

: La passion d'Al-‡usayn Ibn Mans™r Al-‡all†j, Paris, 1992.

Nalliso (C.A.) : La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie Umayyade, Trad. De Ch. Pellat, Paris, 1950.

Opuscula arabica, col, and ed. by W. Wright, Leyden, 1859.

R.H.R. = Revue de l'Histoire des religions (Paris).

R.S.O. = Reista Degli Studi Orientali (Rome).

Ryckmans (G.) : Les religions arabes préislamiques, Louvain, 1951.

Sauvaget (J.) : Introduction à l'histoire de l'orient musulman ; éléments de bibliographie, Paris, 1961.

Ahlwardt (W.) : the Diw†ns of the six ancients arabic pœts, London, 1870.

Sourdel (D.) : Le Vizirat Abbasside de 749 à 936, Damas, 1959.

Tarabulsi (A.) : La Critique poétique des Arabes jusqu'au Ve siècle de l'Hégire (XIe s. de J.C), Damas, 1956.

Vajda (G.) : Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbass≠de, in R.S.O XVII (1938), pp : 173-229.

Watt (W.M.) : Mu¬ammad à la Mecque, trad. Française, Paris, 1958.

: Mu¬ammad à Médine, trad. Française, Paris, 1959.

Zubaydi : Abu-l-'At†hiya, poète de l'ascétisme, thèse dactylographiée, Paris, 1955.

فهرس الأعلام والمفاهيم[1]

الهمزة

1- باستثناء الهوامش.

الباء

التاء

الثاء

الجيم

الحاء

الخاء

الدال

الذّال

الراء

الزاي

السين

الشين

الصّاد

الضّاد

الطاء

العين

الغين

الفاء

القاف

الكاف

اللاّم

الميم

النّون

الهاء

الواو

الياء

فهرس المحتويات

II/- الفصل الثّاني:

III/- الفصل الثّالث:

V/- الفصل الخامس:

رسالة محمّد (ص) وتطوّر موضوع الموت لدى شعراء عصره:

VIII/- الفصل الثّامن:

X/- الفصل العاشر:

الموت في الشعر العربي

FACULTE DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES
9e Série : PHILOSOPHIE - LITTERATURE
Volume X

Mohamed ABDESSELEM

Agrégé de l'Université, Docteur ès lettres
Maître de Conférences à la Faculté des Lettres
et Sciences Humaines

LE THÈME DE LA MORT
dans la poésie arabe
des origines à la fin du IIIe/IXe siècle

PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITE DE TUNIS
1977

هذا كتاب جليل القدر، عميم النّفع، وهو، في الأصل، بحث متقصّ معمّق، أنجزه المرحوم الأستاذ محمّد عبد السلام أطروحة لدكتوراه الدولة بإشراف المستشرق الفرنسي الكبير ريجيس بلاشير.

وقد أوضح البحث أهميّة الموت باعثاً للشعر، وبيّن حجمه موضوعاً له ومكانته من الشعر العربيّ القديم، ودرس أبرز تجلياته الغرضيّة فيه، وحلّل أساليب التعبير عنه بتوضيح شعريّته على مستوى المعجم والبناء والتخييل والدلالة، ما كشف القناع عن أهمّ تصوّرات العرب المتصلة به، قبل الإسلام وبعده، وتصوّرات الشعوب التي اعتنقت الإسلام، واندمجت في العروبة، بدءاً من القرن الأوّل الهجريّ، وتمثّلاتها المستقاة من الديانات التوحيديّة وغيرها، وحدّد نظرة الإنسان العربي إلى الحياة وسلوكه فيها انطلاقاً من موقفه من الموت، وأطال الوقوف لدى المرثية، والزهديّة، وقصيدة التعزية خاصة.

محمّد عبد السّلام

مبرّز من جامعة السّوربون في باريس، ودكتور دولة في الآداب (تخصّص الشعر العربي القديم)، أستاذ التعليم العالي في جامعتي تونس ومنّوبة، أبرز مؤلفاته: **(الموت في الشعر العربي من الأصول إلى أواخر القرن IIIهـ/ 9م)**، وله فصول نقديّة كثيرة منشورة في حوليّات الجامعة التونسيّة، وفي دائرة المعارف الإسلامية (النشرة الفرنسيّة).

مبروك المنّاعي

مبرز من الجامعة التونسيّة، ودكتور دولة في الآداب (تخصّص الشعر العربي القديم وإنشائيّة الشعر)، أستاذ التعليم العالي في جامعة منّوبة (تونس)، من مؤلّفاته: **(الشعر والمال: بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب)، (المتنبي: قلق الشعر ونشيد الدهر)، (الشعر والسحر)، (في إنشائيّة الشعر العربي)...**



